Benedikt Stattler

und sein

Anti-Kant.

Ein Beitrag zur Geschichte der kantischen Philosophie und zur hundertjährigen Gedächtnisfeier des Todestages Kants.

I. Teil:

Stattler und seine Kritik der transzendentalen Ästhetik und Kategorienlehre Kants.

Inaugural-Dissertation,

der

philosophischen Fakultät Sektion I.

der

kgl. bayer. Ludwig-Maximilians-Universität in München

vorgelegt

am 24. Dezember 1902

von

Georg Huber.

München 1904.
J. J. Lentner'sche Hofbuchhandlung
(E. Stahl jun.).

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.

Dem treuesten Freunde der Philosophie,

dem Hochwürdigen Herrn

Dr. phil. Anton Koch,

k. Stadtpfarrer bei St. Georg in Augsburg

zugeeignet.

Vorwort.

Wer die philosophische Bewegung unserer Tage verstehen will, muss durch die Philosophie Kants sich hindurchgearbeitet haben, mag er nun persönlich dieser zustimmen oder nicht. Denn der Ruf: „Zurück zu Kant“ hat tatsächlich die Geister rückwärts gewendet, wie denn überhaupt gerade in der jetzigen Philosophie — ganz im Gegensatze zu den übrigen Wissenschaften — ein retrospektiver Zug sich geltend macht. Dieses Ansehen der kritischen Philosophie legt an sich schon dem Freunde der Geisteswissensehaften die Pflicht auf, sich ernstlich mit den Gedankenproblemen Kants vertraut zu machen, ganz abgesehen von jenen idealen Gründen, welche Rixner (Handbuch der Gesch. d. Phil. III S. 287) meint mit den Worten: „Kants Vernunftkritik wird bei allen ihren Mängeln in der Geschichte der Philosophie immer eine Epoche machen, und das Studium dieses scharfsinnigen Werkes möchte für jeden Jünger der Wissenschaft eine ebenso Geduld übende als die Gründlichkeit befördernde Arbeit sein.“

In solchem Bemühen wird gewiss die moderne Kantforschung beraten. Ihre Resultate sind ja sicherlich sehr beachtenswert. Aber ein genaueres Prüfen der weitverzweigten Kantliteratur lehrt, dass die Ergebnisse moderner Kritik vielfach im Gegensatz stehen mit der Auslegung der Zeitgenossen Kants. Ja selbst unter sich sind unsere Kantforscher keineswegs einig; sogar in den wichtigsten Punkten gehen die Ansichten weit auseinander.

Der einzige Weg, welcher aus diesem Labyrinth von Meinungen und Erklärungen herausführt, so glaubt der Verfasser mit vielen Anderen, kann nur der historisch-kritische sein. Nicht von irgend einer vorgefassten philosophischen Lehrmeinung aus an Kant herantreten, sondern ihn historisch erklären! Als ein vorzügliches Mittel dazu erscheint gewiss, die Zeitgenossen Kants und unter diesen vor allem dessen Gegner zu studieren. Denn der Gegner hat ja immer ein scharfes Auge für die Lehren wie ja auch für die Schwächen seines Widerpartes.

Unter den Bestreitern Kants ist sicherlich Benedikt Stattler einer der bedeutendsten, wie auch im übrigen eine beachtenswerte Erscheinung neben Kant. Schon ein Blick auf das Leben dieser Männer zeigt gewisse analoge Züge. Beide stehen ungefähr im gleichen Alter. Beide verfügen über ein grosses Wissen. Sie kommen von der leibniz-wolf'schen Philosophie, erkennen deren Mängel und ringen nach einem höheren Standpunkt. Bei Kant lässt sich dieser innere Entwicklungsgang deutlich verfolgen. Nicht so bei Stattler; aber wir wissen doch davon aus seinen eigenen Angaben und aus dem Gedankengange seiner Philosophie, welche durch ihr individuelles Gepräge sich wesentlich unterscheidet von der Ordensphilosophie, die Stattler in seiner Jugend in sich aufgenommen. Auch legt er sich, unabhängig von Kant, ähnliche Fragen vor wie dieser: nach der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Urteile, nach der Ableitung der Kategorien, nach Seele, Welt und Gott. Stattler wie Kant sind in der Mathematik wohl erfahren, und das philosophische Denken beider ist davon beeinflusst. Ebenso beginnen sie ihre literarische Laufbahn mit naturwissenschaftlichen Werken, und gegen das Ende des Lebens werden beide Männer von der Zensur betroffen. Was insbesondere die Polemik gegen Kant betrifft, so ist originelles und konsequentes Denken Stattler nicht abzusprechen. Freilich sein eigener philosophischer Standpunkt bietet keine feste Stütze für den kritischen Hebel, und die Argumente gegen die Kritik der reinen Vernunft befriedigen oftmals nicht. Doch wäre es ungerecht, in Stattler lediglich den „berüchtigten Polterer" gegen Kant zu sehen oder, wie Karl Rosenkrantz (Geschichte der Kant'schen Philosophie 1840 S. 371) wagt, ihn als den wütendsten Gegner von kirchlicher Seite zu bezeichnen. Derartige Äusserungen verraten kein eingehenderes Studium der stattler'schen Werke.

Das positive Ergebnis der vorliegenden Arbeit über den Anti-Kant mag demnach im allgemeinen darin bestehen, dass hierdurch ein Beitrag zur Geschichte der kantischen Philosophie gegeben werden soll. Für sich selbst glaubt der Verfasser noch ein anderes gewonnen zu haben. Es zeigt sich nämlich deutlich, dass Kant nicht etwa bloss bis zum Jahre 1770 resp. 1781 eine philosophische Entwicklung durchgemacht hat. Auch in späterer Zeit noch schreitet der rastlose Denker fort von Problem zu Problem und versucht, einen harmonischen Abschluss hievon in der Kritik der Urteilskraft zu geben. Der Verfasser kann somit nur voll und ganz Harms (Philosophie seit Kant 1876 S. 257) beistimmen: „Die Lehre

der Kritik der reinen Vernunft, welche nicht durchführbar ist, treibt Kant selbst, ihre Ergänzung in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Kritik der Urteilskraft zu suchen.“ Hiermit wird Kant als der ernsthafte Denker gewürdigt, welcher sich bei einem bereits gewonnenen Standpunkte keineswegs beruhigt, sondern ihn nur benützt, um einen neuen höheren Gesichtspunkt zu gewinnen. Uns aber ist durch solche Tatsache der Weg gewiesen für die Beurteilung Kants selbst. Es erscheint falsch, den Autor der kritischen Philosophie lediglich nach der Kritik der reinen Vernunft zu würdigen. Wenn dieser selbst von einer Kritik zur anderen fortgeschritten ist, so weist er schliesslich über sich selbst hinaus. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, bekundet der Ruf: „Zurück zu Kant“ eine einseitige Auffassung und fordert geradezu einen Rückschritt in der Philosophie. Dies zu rechtfertigen bleibt vielleicht einer weiteren Studie vorbehalten.

Die gegenwärtige Arbeit bildet einen Auszug aus einer viel umfangreicheren Dissertation, welche die Stellung Stattlers zur Kritik der reinen Vernunft zu geben suchte. Auch schien es nicht tunlich, diesen vorliegenden ersten Teil zu belasten mit einem Ausblick über die historische Entwicklung der in den einzelnen Abschnitten behandelten Probleme, über die Aufnahme des Anti-Kant von Seite der Zeitgenossen, über das Verhältnis zu den übrigen Bestreitern der kritischen Philosopie u. s. f. Eine weitere Folge, welche Stattlers Argumente gegen die übrigen Lehren der Kritik der reinen Vernunft sowie gegen die Ethik und Religionsphilosophie Kants zu betrachten hat, wird später der Öffentlichkeit übergeben.

Die eingehenden Studien, welche über Stattler angestellt werden mussten, zeigten freilich, dass die Originalität und Grösse dieses Mannes keineswegs auf der Polemik gegen Kant beruht. Ja die Achtung vor Stattler wird herabgestimmt, wenn wir bloss auf seinen Anti-Kant schauen. Die Bedeutung Stattlers ruht vielmehr in seiner Theologie. Hier zeigt er sich als einen aufgeklärten, vorurteilsfreien, energischen und tiefernsten Mann, der in vielen Stücken über seine Zeit hinausgeblickt hat. Hierüber wird der Verfasser sich verbreiten in einer bereits in Angriff genommenen Monographie unter dem Titel: „Benedikt Stattler und die Theologie im Zeitalter der Aufklärung“.

Den Hinweis auf ein solch instruktives Thema, welches einen tieferen Einblick in die geistige Bewegung des 18. Jahrhunderts im allgemeinen und in die kantische Philosophie im

besonderen gewährt, verdankt der Verfasser dem gütigen Entgegenkommen des Hochgebornen Herrn Reichsrates und Professors Dr. Georg Freiherrn von Hertling. Ihm sei hiermit der wärmste Dank ausgesprochen!

Die umfangreichen Forschungen über Stattler bedingten besonders auch archivalisches Material. In diesem Punkte hat der Verfasser stets loyales Eingehen auf seine Bitten gefunden. Darum ist es ihm eine Freude, die Pflicht des Dankes hier erfüllen zu können gegenüber den Direktorien des Kgl. Bayerischen Geheimen Staatsarchives, des Kgl. Allgemeinen Reichsarchives, der Kreisarchive in München und Amberg, den k. Stadtpfarrämtern St. Moriz in Ingolstadt und Stadt Kemnath in der Oberpfalz. H. H. P. Albert M. Weiss, O. Pr., Professor an der Universität Freiburg in der Schweiz übersandte aus seiner Bibliothek dem Verfasser das nur im Manuskript vorhandene letzte Werk Stattlers: „Katholische Staatistik oder Glückseligkeitslehre für katholische Staaten und ihre Regenten". H. H. P. Duhr S. J. gab biographische Daten über Stattler aus dem Jesuitenarchive. Beiden H. Herren sei hiermit auf das beste gedankt! Endlich gebührt auch vollste Anerkennung dem über die Massen liebenswürdigen und gastfreundlichen H. Herrn Pfarrer und Inspektor Elser von Kötzting, welcher die Forschungen des Verfassers am Geburtsorte Stattlers in opferwilliger Weise unterstützt hat.

Möge die gegenwärtige bescheidene Studienzeichnung, welche zugleich einen Beitrag zur hundertjährigen Gdächtnisfeier des Todestages Kants geben will, eine milde Beurteilung finden!

München, November 1903.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V—VIII
I. Einleitung	1—5
§ 1. Lage der Philosophie vor Stattlers Auftreten	1—5
1. Zurücktreten der scholastischen Philosophie	1
2. Deskartes, das mathematische Element, Umbildung der Begriffe	2
3. Wirken des Körperlichen auf das Geistige	3
4. Philosophische Weltanschauung	3
5. Englische Philosophie	4
6. Frage nach den allgemeinen Begriffen	4
II. Lebenskizze	6—30
§ 2. Biographische Nachrichten über Stattler	6—14
1. Abstammung	6
2. Studien	6
3. Stattler als Professor in Ingolstadt	8
4. Als Pfarrer in Stadt Kemnath	12
5. Das Schulwesen in Stadt- und Land-Kemnath	12
6. Stattlers Aufenthalt in München	13
§ 3. Zensurierung und letzte Lebenstage	14—17
1. Studium des Prozesses	14
2. Wiederaufnahme der Untersuchungen nach dem Tode des Bischofes	16
3. Stattlers Tod	16
§ 4. Beurteilung Stattlers	17—19
1. Standpunkt der Betrachtung	17
2. Charakterzüge	19

Seite

§ 5. Der philosophische Schriftsteller . . . . . 19—22
1. Stattlers literarische Tätigkeit im allgemeinen . . . 19
2. Die philosophischen Werke 20
3. Die Schriften gegen die Kantsche Philosophie . . . 20

§ 6. Stattler ein Typus seines Jahrhunderts . . . . . 22—30
1. Standpunkt der Betrachtung 22
2. Neue Terminologie 23
3. Schwächen gegenüber der älteren Philosophie . . . 25
4. Kirchenpolitik 25
5. Religiöse Aufklärung 27
6. Irenische Bestrebungen 27
7. Pädagogische Bestrebungen 29

III. Grundzüge der Philosophie Stattlers . . . . . 31—46

§ 7. Erkenntnislehre . . . . . 31—38
1. Die Bewusstseinsinhalte 31
2. Begriff der Kausalität 33
3. Existenz der Seele 36
4 Die Aussenwelt 36
5. Das „Urwesen“ 37

§ 8. Der Satz vom Grunde . . . . . 38—46
1. Der Satz des Grundes und die Möglichkeit . . . 39
2. Der Satz des zureichenden Grundes und die Existenz 42

IV. Stattlers Ansicht von den Quellen des Kantschen Systems . . . . . 46—51

§ 9. Das Entstehen der kritischen Philosophie . . . . . 46—51
1. Der Begriff der Kausalität-Hume 46
2. Die Lehre von Raum und Zeit 47
3. Das Leibnizsche System 47
4. Die Schwächen desselben von Kant durchbrochen . 47
5. Eine irrige Hauptidee beibehalten 48
6. Ungenügende Kenntnis des Satzes vom Grunde . . 49
7. Meinung über das Entstehen der Allgemeinheit und Notwendigkeit gewisser Begriffe 49
8. Kritik dieser Angaben Stattlers 49

Seite

V. Sinnlichkeit . . . . . 52—59

§ 10. Die sinnlichen Vermögen . . . . . 52—59

1. Die Sinnlichkeit im allgemeinen — Stattlers Kritik 52

2. Der äussere Sinn 55

3. Der innere Sinn 55

4. Die objektive Wahrheit 57

VI. Theorie des Raumes . . . . . 60—79

§ 11. Stattlers Raumtheorie . . . . . 60—63

1. Stattlers Theorie 60

2. Raumtheorie der Zeitgenossen Stattlers . . . 61

3. Kritik der Stattlerschen Lehre 61

§ 12. Stattler und die Raumargumente Kants . . . . 63—79

1. Raumargument 63

2. Raumargument 65

3. Raumargument 67

4. Raumargument 67

5. Raumargument 76

VII. Theorie der Zeit . . . . . 80—93

§ 13. Stattlers Zeittheorie . . . . . 80—81

1. Stattlers Lehre 80

2. Kritik derselben 81

§ 14. Stattler und die Zeitargumente Kants . . . . . 81—93

1. Zeitargument 81

2. Zeitargument 82

3. Zeitargument 84

4. Zeitargument 87

5. Zeitargument 89

§ 15. Schlüsse in Bezug auf die Zeit . . . . . 90—92

1. Die Zeit keine Substanz, kein Verhältnis u. s. f. 90

2. Die Zeit eine Form der inneren Anschauung . 91

3. Eine formale Bedingung a priori aller Erscheinungen 91

4. Absolute Subjektivität der Zeit 91

5. Empirische Realität und transscendentale Idealität der Zeit 91

Seite

§ 16. Evidenz der inneren Erfahrung von der Zeitfolge . 92—93
1. Geschichtliche Motive zur Ausbildung der Zeittheorie Kants 92
2. Die Zeit keine subjektive Vorstellungsform . . 93

VIII. Die Kategorien . . . . . 94—109

§ 17. Die Kategorientafel Kants . . . . . 94—99
1. Die Urteilsformen 95
2. Die Grundbegriffe 97

§ 18. Die Kategorientafel Stattlers . . . . . 99—105
1. Definition der Kategorien 99
2. Einteilung 101
3. Erste Abteilung der ontologischen Begriffe . . 102
4. Zweite Abteilung 103
5. Dritte Abteilung 103

§ 19. Empirischer Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe 105—109
1. Über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis nach Kant 105
2. Nach Stattler 108

I.

Einleitung.

§ 1.

Lage der Philosophie vor Stattlers Auftreten.

1. Der Zustand, in welchem die Philosophie während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sich befand, musste einen kritischen Geist zu entschiedenem Eingreifen zwingen. Das Hauptproblem, an welchem die Denker sich abmühten, bildete die Frage: „Wie gelangen wir zur Erkenntnis der Dinge?“ Erschien auch das Problem als ein einheitliches, so waren doch die Lösungsversuche vielgestaltig. Teilt man die ganze Bewegung in zwei Hauptrichtungen, Rationalismus und Empirismus, übrigens eine Konstruktion von relativem Werte[1]), so finden sich doch wiederum auf beiden Seiten mehrfache Systeme, philosophische Kleinstaaten. Das grosse Reich der aristotelisch-scholastischen Philosophie hatte nämlich sich aufgelöst. Die Nachblüte, welche dieselbe auf der pyrenäischen Halbinsel im 16. und z. T. noch im 17. Jahrhundert erlebte, übte auf die germanischen Länder wenig Einfluss aus.

Mit dem Erwachen der humanistischen Studien hatte man zunächst gegen die Logik der Scholastiker Stellung genommen: Petrus Ramus gilt als Führer dieser Bewegung. Dann wurden auch naturwissenschaftliche Bedenken gegen

[1]) Cf. von Hertling: John Locke und die Schule vom Cambridge. Freiburg 1892, S. 2 ff.

die alte Philosophie erhoben. Endlich glaubte man auch auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie eine „weit bessere und gründlichere Einsicht“ gegenüber den früheren Lehren gewonnen zu haben.

2. Gewöhnlich wird Deskartes als Begründer der neueren Philosophie bezeichnet, freilich nur mit teilweisem Recht. Das unterscheidende Merkmal derselben gegenüber der älteren Philosophie ist das subjektivistische Element. Dieses jedoch findet sich auch schon bei den Philosophen des humanistischen Zeitalters[1]). Deskartes aber bringt für die ganze Strömung die philosophische Formel in dem cogito, ergo cum: mag alles im Zweifel wanken, unerschüttert bleibt doch, dass ich, der ich eben zweifle oder denke, existiere. Von einem so sicheren Prinzip soll nun modo geometrico das wahre Wissen deduziert werden.

Damit sind bereits neue Keime in das philosophische Denken hineingelegt. Zunächst ist es die Mathematik, welche ihren Einfluss zeigt, das wirklich neue Element im modernen Denken. In ihr sehen die Philosophen der nächsten Generationen das hehre Vorbild wissenschaftlicher Methode. Als Mittel dazu diente der Satz vom Grunde, der im philosophischen Denken des Kontinentes die leitende Stelle einnimmt. — Der neue Standpunkt bedingt auch neue Termini. Die Begriffe von Potenz, von Materie und Form werden aufgegeben, derjenige von Substanz wird umgewertet: Substanz ist dasjenige, was zu seiner Existenz keines anderen bedarf. In dieser Fassung kann er eigentlich nur auf Gott angewendet werden. Aber Deskartes gebraucht ihn doch auch für die geschaffenen Dinge, für die denkende und ausgedehnte Welt. Damit inauguriert er die Diskussion über die drei grossen Ideen, welche für die Folgezeit ein Gegenstand heftigsten Streites werden sollten und auch in der Kritik der reinen Vernunft noch ihre Stelle finden: Gott, Welt und Seele.

---

[1]) Dilthey: Autonomie des Denkens im 17. Jahrh. Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 7, S. 28ff.

3. Durch diese schroffe Gegenüberstellung solch verschiedener Substanzen ergab sich noch eine andere Schwierigkeit, welche den folgenden Generationen gleichfalls die grösste Denkarbeit verursachte, nämlich die Frage: „Wie kann die ausgedehnte Substanz auf unsere Seele wirken, wie Körperliches auf Geistiges?“ Die Scholastik wahrte noch den Zusammenhang, indem sie lehrte, die Dinge verdanken einem ursprünglichen Denken ihr Dasein und tragen dadurch ein Intelligibles in sich, und dieses gehe in unser Denken ein freilich durch den „künstlichen Mechanismus vom intellectus agens, possibilis, Erleuchtung der Phantasmen und Einprägung der species intelligibilis“ [1]). Die moderne Philosophie sah sich in dieser Frage einer grösseren Schwierigkeit gegenüber und rückte zugleich durch die Behauptung, die Dinge wirkten irgendwie auf uns, den Kausalitätsbegriff bei diesem Punkte in den Vordergrund der Untersuchung.

4. All diese theoretischen Erörterungen sollten schliesslich den Philosophen des Festlandes zum Aufbau eines Weltsystems dienen. Die Bausteine lieferten jene drei grossen Ideen. Aber gerade bei der Idee von Gott, welche den Schlusstein des Gebäudes bilden sollte, schien die wissenschaftliche Rechtfertigung am wenigsten zu gelingen. Wohl bemühten sich Leibniz und seine Anhänger um die Beweise und die Lehre von Gott. Es ist auch bezeichnend und aus inneren Gründen verständlich, dass hierin das ontologische Moment in den Vordergrund tritt. Aber allmählich wog das kosmologische und psychologische Interesse über. Indes auch bei diesen Problemen sah man sich den grössten Schwierigkeiten gegenüber. Der Gegensatz von Körper uud Geist schien unüberbrückbar. Leibniz-Wolf intellektualisierten die Welt und versuchten auf diese Weise den Dualismus zu überwinden. Allein durch ein derartiges Vorgehen wurde der Wert der „Aussenwelt“ verflüchtigt. Wohl suchte Leibniz infolge seines naturwissen-

[1]) von Hertling: Deskartes' Beziehungen zur Scholastik. Sitzungsber. der bayer. Akad. d. Wiss. 1898 Bd. II, 339—381; 1899 Bd. I, 3—36, l. c. p. 31.

schaftlichen Sinnes noch Fühlung mit der Wirklichkeit. Die Epigonen dagegen, weniger naturwissenschaftlich gebildet als der Meister, verloren sich in einem seichten Rationalismus.

5. Ganz anders die praktischen Engländer! Diese interessierten sich nicht so sehr für die Konstruktion eines philosophischen Weltsystems. Sie blieben mehr im Reiche der sichtbaren Welt. Die betreffenden Denker lebten einer empiristischen, ja sensualistischen Richtung, vermochten aber gleichfalls nicht, die schwebenden Probleme der Erkenntnis zu lösen. Unbarmherzig deckte Hume in so scharfsinnigen Untersuchungen, dass kein späterer Philosoph es wagte, achtlos an ihnen vorüberzugehen, die verborgenen Fehlerquellen der bisherigen Denkweise auf und zeigte, wie viel dogmatische Begriffe mitgeschleppt würden. Dieses Bemühen endete schliesslich in einem Skeptizismus.

6. Durch beide philosophische Richtungen zog sich endlich noch eine alte Streitfrage hindurch, welche der Lösung harrte. Im Mittelalter herrschte der Streit zwischen Nominalismus und Realismus. Was wollen die allgemeinen Begriffe? Sind sie blosse Namen oder bedeuten sie etwas Wirkliches? Der Nominalismus war noch nicht erstorben. Wenn Deskartes die universalia nennt modi cogitandi dumtaxat[1]), so betritt er damit die abschüssige Bahn des Nominalismus. Noch gefährlicher wird dies für Locke. Nach ihm ist der Verstand gleich einem unbeschriebenen Blatt Papier. Beschrieben wird dasselbe durch passives Aufnehmen von Eindrücken, Ideen. Die einfachen Ideen sind Wirkungen der von uns unabhängigen Dinge. Daher korrespondiert ihnen immer etwas Reales. Sie sind Ektypa. Den komplexen Ideen dagegen, die zusammengesetzt werden aus den einfachen Ideen wie die Wörter und Sätze aus den Buchstaben, entspricht nichts Reales. Sie sind Archetypa. „Es gibt also hier keine objektiven Begriffe oder begriffliche Wesenheiten im Sinne der Schulphilosophie, keine fest umrissenen ein für allemal gültigen Idealbilder, welche unser Geist nachzubilden

[1]) Princ. phil. I 58.

hätte. Die empiristische Tendenz findet ihre folgerechte Ergänzung in einer völlig nominalistischen Denkweise“ [1]).

Es galt also, das menschliche Erkennen noch einmal genau und kritisch zu prüfen, die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist einer ernstlichen Revision zu unterziehen, die Tragweite des Satzes vom Grunde und der Kausalität zu erforschen, das Verhältnis von Philosophie und Mathematik zu untersuchen, ferner deutlicher zu erklären, wie wir zu allgemeinen und notwendigen Begriffen kämen, kurz die Grenzen der menschlichen Erkenntnis zu bestimmen.

Solcher Art waren die aktuellen Fragen, als Stattler der Philosophie sich zuwandte.

---

[1]) von Hertling John Locke, S. 21ff.

II.

Lebensskizze.

§ 2.

Biographische Nachrichten über Stattler.

1. Die Eltern Stattlers lebten in Kötzting, einem Marktflecken im bayerischen Walde. Sie scheinen eingewandert zu sein. Wenigstens findet sich von ihnen in den dortigen Matrikelbüchern bis zum Jahre 1721 keinerlei Nachricht. In diesem Jahre wird die Geburt eines Sohnes von ihnen berichtet. Der Vater Johann Georg Stadler[1]), war procurator von Kötzting und iudex Miltachensis[2]). Die Mutter hiess Maria Ursula. Dieser in Kötzting sehr angesehenen Pflegerfamilie wurde 1728 ein Sohn geboren, der den Namen Benedikt erhielt, wie das Taufbuch unter dem 30. Januar bezeugt. Benedikt hatte noch vier Geschwister, von denen nur die Schwester Anna Maria Margareta jünger war als er (geb. 1730).

Der Vater starb frühzeitig — bereits im März 1731. Die Mutter scheint dann von Kötzting weggezogen zu sein; wenigstens geben die amtlichen Bücher dortselbst keinerlei Nachricht mehr von ihr.

2. Der junge Benedikt erhielt seine erste Ausbildung bei den Benediktinern in Niederaltaich und bei den Jesuiten in

---

[1]) Diese Schreibweise findet sich stets in den Matrikeln der Pfarrei Kötzting. In den persönlichen Aufzeichnungen ist aber immer Stattler geschrieben.

[2]) Miltach, ein Ort unweit Kötzting.

München, bis er im September 1745 zu Landsberg am Lech in die Gesellschaft Jesu eintrat. Nach zwei Jahren wurde die Universität Ingolstadt bezogen, um Philosophie und Mathematik zu studieren. Letztere hörte Stattler bei Georg Kratz, „welcher in Mathematik und Astronomie sich als fleissigen Schriftsteller bewährte“ [1]). Dieses mathematische Studium war für Stattler von grosser Wichtigkeit, und nahezu vierzig Jahre später noch berief er sich im Kampfe gegen Kant auf dasselbe [2]). Nach Ablauf dieser Universitätszeit wirkte er von 1751—1754 im Lehrfache. Im letzteren Jahre aber wandte er sich dem Studium der Theologie an der Universität Ingolstadt zu. Unter den theologischen Disziplinen pflegte er, wie es scheint, besonders Dogmatik und Moral, wie denn auch seine späteren theologischen Publikationen gerade auf diesen Gebieten sich zumeist bewegten. Nicht ohne wesentlichen Einfluss auf die Geistesrichtung des jungen Theologen mochte wohl Josef Mangold, Professor der scholastischen Theologie, gewesen sein. Dieser war zuerst Professor in der philosophischen Fakultät und ein eifriger Anhänger der kartesianischen Philosophie [3]). Im Jahre 1759 wurde Stattler zum Priester geweiht. Nach Vollendung der Studien lehrte er zunächst Philosophie und zwar 1760—63 zu Straubing, und 1763—66 zu Innsbruck. Vom Jahre 1766 an gehörte seine akademische Tätigkeit der Theologie, die er 1766—68 zu Solothurn, 1768—79 zu Innsbruck vortrug, bis er endlich 1770 an die Universität Ingolstadt berufen wurde. Drei Jahre wirkte er noch als Lehrer der Theologie an der Seite seiner Ordensgenossen, bis 1773 der Jesuitenorden aufgehoben wurde. Da den Jesuiten alle Lehrtätigkeit von jetzt ab untersagt war, so verliessen sie die Universität. Nur Stattler blieb als Weltpriester, wurde nach Abgang des Jesuiten Georg Urban erster Professor der Dogmatik, und in demselben

---

[1]) Prantl: Geschichte der Ludwigs-Maximilians-Universität München 1872 Bd. I, S. 613.

[2]) Anti-Kant § 134 S. 230.

[3]) Prantl a. a. O. 613.

Jahre auch Mitglied der bayerischen Akademie. Ein churfürstliches Dekret vom 11. Oktober 1773 bestimmte:

„Es sollen die bei der theologischen Fakultät durch drei Jesuiten Bisher versehenen Professuren durch den Benediktiner von Ober Altaich Pater Hermann Scholiner und dem nunmehrigen Weltpriester Benedikt Stattler, dann in Theologia morali Von dem Weltpriester Fr. Xav. Sautermeister alle drey der Theologie Doctorn, provisorie ersetzet, und jeden 600 fl. jährliche Besoldung gereichet werden, den Rang bei der Fakultät haben diese neu aufgestellten Professores nach den beiden Stadtpfarrern, in der Ordnung, wie oben steht, zu nehmen“ [1]). Mit dieser Ernennung beginnt in Stattlers Leben eine Zeit reich an Kämpfen und Verdriesslichkeiten.

3. Es ist ohne Zweifel wahr, dass Stattler während seines Aufenthaltes an der Universität viele Kämpfe zu bestehen hatte. Ihn aber als die Ursache derselben hinzustellen, wie Prantl [2]) unternimmt, ist entschieden ungerecht. Stattler war der einzige Exjesuit, welcher nach Aufhebung des Ordens in der Fakultät verblieb. Deshalb war die Stimmung der Professoren gegen ihn. Sie suchten ihn auszuschliessen von der Teilnahme an den Doktoratspromotionen und von der Führung der Dekanatsgeschäfte. Man trachtete die vom Bischof von Eichstätt vollzogene Ernennung Stattlers zum Prokanzler der Universität unwirksam zu machen. Ja Weishaupt ging als Dekan der juristischen Fakultät so weit, dem neuernannten Prokanzler Stattler „die hisher immer gewöhnlichen Emolumenta ex gradibus zu schmälern und diese den juridischen Professoren zuzuweisen, weil diese . . . . Weib und Kinder hätten“ [1]).

Diese Sachlage muss wohl beachten, wer die damaligen Streitigkeiten an der Universität richtig beurteilen will.

Als Professor trachtete Stattler auf eine tiefere philosophische Durchbildung der Theologen. Dies zeigte sich als-

---

[1]) Arch. Kons. Ingolst. Univ. Fasc. 11.

[2]) a. a O.

[3]) Archiv Kons. Fasc. 7 lit. b. Die genauen archivalischen Belege werde ich in dem im Vorwort bez. Werke erbringen.

bald. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens wurde nämlich eine Änderung im theologischen Lehrplane eingeführt. Das vierjährige Studium der Theologie sollte auf drei Jahre herabgesetzt [1]), das Studium der Dogmatik beschränkt und diesen Vorlesungen das Kompendium von Schramm zugrunde gelegt werden. Stattler erhob zunächst in einem geheimen Schreiben beim Kurfürsten energische Vorstellungen dagegen, sprach sich gegen das Vorlesen und Explizieren des genannten Kompendiums aus und verlangte überhaupt von den Theologen eine tiefere philosophische Bildung. „Die gründlichste und bis zur Demonstration reichende Metaphysik, mit welcher man anheute unter denen Katholiken anfanget die Glaubenslehren zu bevestigen" ist nötig; „ohne sie kann man die tiefsinnigste meistens metaphysische Einwendungen der heutigen glaubensfeinden nimmer deutlich wiederlegen . . . . . Die Schüler von heut müssen die Metaphysik sehr fleissig in der Theologie anwenden, damit aber sie selbe wohl anwenden, muss der Professor sie selber verstehen, allein da leidet es Viel mangel, und dies ist ursach, dass man selbe in einem College hasset." Stattler schliesst seinen Bericht: „Wir haben nicht ein gunkel- oder weiber-Theologie, auch nicht einen puren Schulkatechismus zu lehren, sondern gründlich gelehrte zu gestalten, folglich ist es der Religion sehr schädlich, eine dergleichen Einrichtung Veste zu setzen" [2]). Das Schreiben wurde, obwohl es geheim war, doch bekannt gemacht, wahrscheinlich durch den am Hofe einflussreichen Braun, einem erbitterten Gegner Stattlers. Die Verfasser des Lehrplanes, alle „der unverständlichen stattlerischen Logik und Metaphysik" abgeneigt, fühlten sich sehr beleidigt, und Scholliner, der Hauptredaktor des neuen Lehrganges, betonte, dass durch die Exjesuiten der verwerfliche Molinismus immer noch fortbestehen werde. Indessen endigte dieser Streit damit, dass der neue Lehrplan eingeführt wurde. Erst vom Jahre 1779

---

[1]) Arch. Kons. Fasc. 11.
[2]) a. a. O. Fasc. 2.

an durfte Stattler auf einen erneuten Versuch hin das eigene Kompendium seinen Vorlesungen zugrunde legen[1]).

Dabei mutete Stattler seinen Schülern nicht geringe Anforderungen zu. Wer ihn als Theologen verstehen wollte, musste zuerst ihn als Philosophen erfassen. Denn Stattler lebte der Überzeugung: ohne gründliche Philosophie könne niemand ein tüchtiger Theologe sein. Er berief sich dabei auf die Väter, wie Clemens, Gregorius von Nazianz, Augustinus, auch auf Origines: diese alle „toti paene philosophi sunt“ [2]). Im 12. Jahrhundert aber habe der Verfall der Philosophie begonnen — Petrus Lombardus wird da als Urheber bezeichnet —: multus abusus irrepsisse non utique vitio disciplinae per se optimae, sed humanae imbecillitatis, inprimis autem melioris Logicae et Metaphysicae defectu, quibus cultus immodicus Topices et Sophistices Aristotelis sane quam multis saeculis ad nostra usque tempora obstabat. Die scholastischen Begriffe sind steriles notiones, die Deduktionen der Scholastiker plaustra inanium obiectionum. Einem katholischen Theologen, der heutzutage mit seinen alten Begriffen anrückt, wird der doctor Acatholicus accurata Metaphysica excultus nur Lächeln oder Mitleid entgegensetzen[3]).

„So trug Stattler sehr vieles bei, das Studium der Philosophie unter seinen Glaubensgenossen und in seinem Kreise zu beleben. Er stürzte zuerst in einem grossen Teile des katholischen Deutschland das alte und verderbliche Vorurteil, als wäre die Philosophie einzig nichts anderes als eine Vorläuferin der Theologie, mit der man sich eine Zeit lang abgeben müsse, damit man bloss zum Behufe jener syllogistisch plaudern lerne. Er behandelte sie vielmehr als selbständige Wissenschaft“ [4]). Andere Zeitgenossen „rühmen von Stattler, dass er mit der scholastischen Theologie aufgeräumt habe.“

---

[1]) Arch. Kons. Fasc. 6 l. a.

[2]) Stattler: de locis theologicis p. 11 ff.

[3]) a. a. O. § 184.

[4]) Schlichtegroll, Nekrolog auf das Jahr 1779. Gotha, Perthes 1801, S. 145—191.

Da keine bisherige Philosophie zu genügen schien, so suchte Stattler die Schüler in seine eigene einzuführen. Deshalb veröffentlichte er in den ersten drei Jahren seiner Ingolstädter Lehrtätigkeit einen ganzen cursus philosophiae in acht Bänden. Auf solche Weise trachtete Stattler seine Zuhörer zu selbständigem Denken zu erziehen. „Wenn man nur denkt, sagte er oft, wenn nur die Urteilskraft durch einen konsequenten mündlichen oder schriftlichen Vortrag geübt wird! Nicht durch ein künstlerisches System des gedankenlosen Nachsagens und der Geistessklaverei von anderer Seite sich bedrohen lassen!“ „So suchte er, bemerkt Schlichtegroll, bei seinen Schülern Ordnung im Denken, Liebe zur Wahrheit, edle Freimütigkeit wachzurufen.“

Nahezu zwölf Jahre lehrte Stattler an der Universität Ingolstadt. Da wurde er plötzlich aus seinem schönen Wirkungskreise herausgerissen im Jahre 1781. Der Kurfürst Karl Theodor beschloss nämlich, eine bayerische Zunge des Malteser-Ordens zu stiften [1]) und dieselbe aus Kirchengütern zu dotieren. Anfangs wollte er die Klöster verpflichten, jährlich 150000 Gulden hierzu beizusteuern. Allein die Prälaten weigerten sich und schlugen vor, es möchten die früheren – auf etwa sechs Millionen Gulden gewerteten — Jesuitengüter dem gedachten Zwecke zugeführt werden. Zugleich erboten sie sich, die Professorenstellen an der Universität, den Lyzeen und Gymnasien, welche bisher aus den Gütern der Jesuiten unterhalten worden wären, unentgeltlich durch Konventualen ihrer Klöster versehen zu lassen. Da besonders Probst Franz Töpsl von Polling diesen Plan entwickelte, so wandte sich Stattler in einer Denkschrift vom 7. August 1781 gegen ihn [2]) und die Mönche in einem Tone, der „an einen Deputierten der französischen Nationalversammlung erinnert“ [3]). Der Plan kam indes trotzdem zur Ausführung, und die Jesuitengüter wurden den Maltesern

[1]) Den wahren Grund hierfür cf. Buchner: Geschichte v. Bayern IX, S. 304.

[2]) Schlötzer, Staatslexikon II 179.

[3]) Schlichtegroll a. a. O.

überwiesen. Die Exjesuiten und die Weltpriester, welche in Ingolstadt Professuren bekleideten, wurden durch Ordensgeistliche ersetzt. An Stattlers Stelle kam sein heftiger Gegner P. Wolfgang Frölich, Benediktiner von Sct. Emmeram in Regensburg.

4. Nachdem Stattler auf solche Weise seine fruchtbare Lehrtätigkeit aufgeben musste, erhielt er im Mai 1782 die Präsentation auf die Pfarrei Stadt-Kemnath in der Oberpfalz[1]). Indes fühlte er sich hier niemals heimisch. Die grosse Entfernung von allem wissenschaftlichen Verkehr, die vielen häuslichen Sorgen, welche der wirtschaftliche Betrieb einer so grossen Ökonomiepfarrei nun einmal erforderte, empfand er schwer. Noch bitterer aber ging ihm zu Herzen der schlechte Zustand, in dem er seine neue Pfarre vorfand. Der Vorgänger nämlich, welcher während nahezu vierzig Jahre diesem Wirkungskreise vorstand, hatte sich wenig um Seelsorge und Erziehung der Jugend gekümmert, diese Arbeit vielmehr anderen Händen überlassen. Als nun Stattler selbst hier bessernd eingreifen wollte, fand er entschiedenen Widerstand und viele Verdriesslichkeiten. Kein Wunder darum, wenn der gelehrte Pfarrer schon nach fünf Jahren sein Resignationsgesuch einreichte und darin betonte: „So gut nun der zeitliche Stand meiner Pfarr seyn mag, so ist es doch mir in einem Alter von vollen 59 Jahren, davon ich achtundzwanzig als Religiose zu brachte, um so etwas nicht mehr zu thun. Guthes thun |: und eben dieses brachte ich in Kemnath am wenigsten zuwegen :| oder sterben ist mein alleiniger Wunsch.“

Der Bitte um Enthebung wurde im Juni 1787 entsprochen.

5. Wenn Stattler glauben mochte, seine Arbeit in Kemnath sei vergeblich gewesen, so täuschte er sich. Ohne Zweifel hatte er sich auf dem Gebiete des Schulwesens und der Jugenderziehung die grössten Verdienste erworben, freilich auch die herbsten Verdriesslichkeiten sich zugezogen[2]).

---

[1]) H. R. F. 291 $^{27}/_{34}$.

[2]) Kreisarchiv-Amberg, Zgg. 127 F. 9 Nr. 108.

Die Schulen seiner Pfarrei waren im traurigsten Zustande. Die Landgemeinden hatten lediglich Winterschulen, und selbst in diese schickten die Eltern ihre Kinder nach Belieben. Vielleicht mochte auch nicht viel versäumt werden. Den Unterricht nämlich besorgten meistens Leute, welche selbst nur schlecht lesen und schreiben konnten. Nicht viel besser stand es mit den Schulen in der Stadt.

Um solche Übelstände zu beseitigen, machte Stattler wiederholt Vorschläge bei der Regierung in Amberg, und als er hier kein Gehör fand, bei der kurfürstlichen Regierung selbst. Seine Pläne gipfeln in Folgendem: Es soll der Schulzwang eingeführt werden. Die Bildung geeigneter Schulsprengel möge eine Überlastung der einzelnen Schulen verhindern. Eine beständige Schulkommission, deren Zusammensetzung fast so gedacht ist, wie die heutigen Schulkommissionen in Bayern wirklich gebildet sind, hat den äusseren Schulbetrieb zu überwachen. Für den Unterhalt der Schulen hat die Gemeinde aufzukommen. Nur die reichen Eltern in der Stadt sollten ein Schulgeld entrichten. Für das Lehrpersonal muss ein fester Gehalt ausgeworfen werden. Um die nötigen Mittel leichter zu beschaffen, erbot sich Stattler, die Hälfte seiner Jesuitenpension abzugeben. In seinem Testamente bestimmte er auch ein Kapital von 6500 Gulden für den Unterhalt der Schulen in seiner ehemaligen Pfarrei.

Mit solchen Vorschlägen eilte Stattler tatsächlich seiner Zeit voraus und in der Geschichte der Pädagogik wird er stets einen Ehrenplatz einnehmen. Freilich bei seinen Pfarrkindern konnte der weitblickende Mann kein Verständnis finden. Auch „von einem selbst unverständigen, ebenso von alters her verzogenen und hochmütigen, aus lauter Handwerkern bestehenden Bürgermagistrat war keine Hilfe, sondern nur Hindernis zu erfahren“ [1]).

6. Von Kemnath zog Stattler nach München und benützte die folgenden Jahre zu reicher literarischer Tätigkeit. 1788 ff.

---

[1]) Kreisarchiv Amberg, Zgg. 127 F. 9 Nr. 108 H. R. F. 291 $^{27}/_{34}$. Pfarrarchiv Stadt-Kemnath XX.

entstanden die Schriften gegen die kantische Philosophie; dann auch Bücher zur Erbauung und religiösen Bildung des Volkes, Katechismen für die Schulen und vor allem Streitschriften und Broschüren, welche brennende Zeitfragen behandelten.

Ein neues Amt bekam Stattler, als er im Jahre 1790 zum frequentierenden geistlichen Rat und zum Zensurrat ernannt wurde. In dieser Stellung ward er bald eine einflussreiche Persönlichkeit, und wohl ihm ist die schärfere Handhabung der kurfürstlichen Bücherzensur in jener Zeit zuzuschreiben. Auch gegen die kantische Philosophie sollte vorgegangen werden. Durchblättern wir nämlich das Verzeichnis der damals verbotenen Bücher, so finden wir vielfach die kantischen Werke und Abhandlungen über die kritische Philosophie. Doch kann nur eine geringe Zahl dieser Werke auf direkten Einfluss Stattlers hin zensuriert worden sein. Denn bei vielen ist die Zensur erfolgt, nachdem Stattler bereits aus dem Kollegium ausgeschieden war. Schlichtegroll erwähnt noch, Stattler hätte sogar die Approbation von Sailers „Vernunftlehre für die Menschen, wie sie sind", auf ein ganzes Jahr zurückgehalten, weil er darin kantische Ideen witterte[1]). Irgend welche possitive Belege für dieses Gerücht finden sich nicht in den Akten.

§ 3.

Zensurierung und letzte Lebenstage.

1. Unterdessen, während Stattler seines Zensorenamtes über Andere waltete, wurde er selbst von der Zensur betroffen, und zwar von Rom aus. Es ist hier nicht der Ort, eingehend diesen in der Geschichte des Index eigenartigen Fall darzustellen. Zur Zeichnung der Situation genügen folgende Angaben nach authentischen Aktenstücken[2]):

---

[1]) a. a. O. 152ff.

[2]) Cf. „Authentische Aktenstücke wegen dem zu Rom teils betriebenen teils abzuwenden getrachteten Verdammungsurteil über das Stattlerische Buch: demonstratio catholica. Frankfurt u. Leipzig 1796." (Der anonyme

Ohne Zweifel enthalten Stattlers theologische Werke anstössige Lehren. Zur Anklage in Rom jedoch haben vor allem persönliche Motive geführt. Der Exjesuit Zallinger, Stattlers eigener Kollege Steigenberger, die Benediktiner von Skt. Emmeram in Regensburg, besonders P. Wolfgang Frölich, arbeiteten gegen Stattler. So wurden Stattlers Bücher de locis theologicis 1773 und demonstratio catholica 1775 in Rom geprüft und der Zensur bedürftig erklärt.

Diese Vorgänge teilte der Sekretär der Index-Kongregation, Th. M. Mamachi, dem Bischof von Eichstätt, Raymund Anton von Strasoldo, mit und warnte ihn zugleich, sich nicht in Stattlers Angelegenheit zu mischen. Der Bischof jedoch nahm sich energisch seines Professors an und schrieb am 6. Oktober 1780 an Papst Pius VI. „Ich appelliere an Euch, ob einen Bischof, der sich um den heiligen Stuhl nach dessen Zeugnis selbst so wohl verdient gemacht hat, die Schande vor allen anderen Bischöfen Deutschlands, vor den weltlichen Fürsten, den katholischen wie akatholischen, und vor dem ganzen Volke treffen soll, dass die von ihm approbierten Bücher zensuriert würden; und was das Betrübenste ist — nicht einmal der von Papst Benedikt XIV. in der Konstitution sollicita ac provida a. 1753 vorgezeichnete modus procedendi werde eingehalten.“ Dann führt der Bischof einige Gründe an, welche von einer Zensur abmahnen: die hohe Gelehrsamkeit und das unbescholtene sittliche Verhalten Stattlers und die Nutzlosigkeit einer solchen Zensur; zensurierte Bücher würden ja, wie die tägliche Erfahrung hinreichend lehre, um so begieriger gekauft. Einfacher lautete die bischöfliche Antwort an den befreundeten Dominikanermönch Mamachi: „Ich habe dem Dominikanerkloster in Eichstätt bisher viele Wohltaten erwiesen. Mein ferneres Verhalten gegen diese Patres wird abhängen vom Verhalten meines alten Freundes in der Stattlerschen Sache“ [1]). Tatsächlich ruhte jetzt die ganze Angelegenheit,

---

Herausgeber ist sicher Stattler, vgl. auch: Reusch, Index der verbotenen Bücher II. Bd. 1885 Bonn, Cohen S. 1000—1005.)

[1]) Cf. hierüber auch: Reusch, Index II. Bd. 1885 S. 1000ff.

Stattler aber antwortete mit einer neuen, nicht korrigierten Auflage der demonstratio catholica.

2. Erst nachdem der Bischof von Eichstätt, und 1792 auch Mamachi, gestorben waren, wurde der Prozess wieder aufgenommen, nach Stattlers Vermutung auf Betreiben Frölichs und des Münchener Nuntius. Es folgten mehrjährige Verhandlungen, bei denen Stattlers Sprache immer entschiedener wurde. Doch alle Bemühungen konnten den Schlag nicht mehr abwenden: am 23. Mai 1796 wurde das Verwerfungsdekret veröffentlicht.

Dieses Urteil ging Stattler, der schon 1794 auf ein blosses Gerücht von der Verurteilung hin aus den kurfürstlichen Ratskammern ausscheiden musste, tief zu Herzen. Doch einen förmlichen Widerruf leistete er nicht. Sailer berichtet vielmehr: Stattler pflegte zu sagen: „Ich hoffe, ich werde meinen Prozess bei Gott besser ausfechten, als auf Erden[1]).

3. Die unfreiwillige Muse, die Stattler seit 1794 genoss, dauerte nicht mehr lange: die Gesundheit war erschüttert. Schon während der Kämpfe mit der Kurie befiel ihn eine schwere Krankheit. Obwohl er wieder genas, trug er sich immer mehr und mehr mit Todesgedanken. Da, im August 1797 trat der Tod plötzlich ein, und am 24. August wurde Stattler in München extra muros — d. i. der jetzige südliche Friedhof — begraben.

Die Grabschrift, die einer seiner Verehrer, vermutlich Sailer, auf ihn dichtete, lautet:

An die Fama:

„Hör' einmal auf, Sein Lob auszuposaunen
Im nahen und im fernen Land!
Die bessere Nachwelt wird mit Wehmut staunen,
Dass unsere Zeit den Mann verkannt.
Statt deiner spricht ja jedes seiner Werke,
Geschrieben mit Vernunft und Geistesstärke,

---

[1]) Sailer, W. W. Ausgabe von Widmer Bd. 38. Abteilung: Biographische Schriften von J. M. S. I. Bd. 2. Ausgabe Sulzbach, 1841, S. 115—122.

Und mehr als Bücher spricht sein edler Sinn,
Sein Leben und sein Testament für ihn:
Und löscht sein Tod des Neides Fackel aus: o, so
Brennt seines Namens Ruhm hell auf und lichterloh."

Stattler hinterliess ein nicht unbedeutendes Vermögen. Er setzte die Armen zum Haupterben ein. Die Schulen seiner ehemaligen Stadt- und Landpfarre Kemnath erhielten über 6000 Gulden zugewendet. Mit einer gleichen Summe wurden auch die Ursulinerinnen in Ingolstadt bedacht „zum besseren Unterhalt ihrer sehr dürftigen Gemeinde und vorzüglich zum Behufe der armen Kinder ihrer so nützlichen und wohlbestellten weiblichen Schulen"[1]). Kleine Legate erhielten die Dienstboten. Für sich selbst verbot er sich alle Leichenfeier und bestimmte nur, dass vier stille Messen für seine Seelenruhe gelesen würden[2]).

§ 4.

Beurteilung Stattlers.

1. Die Urteile über Stattler lauten sehr verschieden. Die einen tadeln ihn über alle Massen, die anderen loben ihn im gleichen Grade. Alle diese haben indes den Fehler, dass sie nur irgend einen einzelnen Zug im Leben Stattlers, etwa das Verhalten an der Universität oder den Streit mit Rom, betrachten. Stattlers Wesen ist nur zu verstehen nach dessen innerem Entwicklungsgange.

Aus den überlieferten Nachrichten geht deutlich hervor, wie Stattler durch einen innerlichen Entwicklungs- und Gärungsprozess zur wissenschaftlichen Selbständigkeit sich durchkämpfte. Das Ziel, bei welchem er in seinem philosophischen Denken anlangte, ist ganz verschieden von der Ordensphilosophie, die anfänglich ihm geboten worden. „Ich sah das Unvollkommene und Mangelhafte aller bis dahin erzeugter Logik und Metaphysik. Ich wand 20 Jahre unbeschreibliche

[1]) H. R. F. 495 geistl. Ratsakten 411.
[2]) Schlichtegroll a. a. O.

Mühe daran, alle ihre Fehler zu verbessern . . . . Neues muss vieles darinn seyn, weil doch alle die so vielfach widerholten Censuren meiner damaligen Obern (ich hatte nicht mehr denn zehn Censoren auszuhalten, unter welchen sieben Deutsche, ein Spanier, ein Franzos und ein Wälscher war) sich an nichts als an der Neuheit des ganzen Werkes ärgerten. Von dieser Zeit an hatte ich meine ganze Schreibart nach den eigenen Regeln meiner Logik und Methodenlehre eingerichtet, und meine ganze Theologie und Moral auf die in meiner Metaphysik gefassten Begriffe und Hauptsätze gebaut“ [1]). Sailer sagt auch: „Stattler wusste das Pflugeisen seiner Vernunft ganz sonderlich zu schärfen, um den Acker der scholastischen Philosophie und Theologie, wie er ihn von seinen Vorfahren überkam, getreulich umzuackern und wieder frisch zu besäen“ [2]). Die Zeitgenossen rühmen: Stattler habe die Fesseln der Scholastik in seinem Vaterlande gebrochen und unter seinen Glaubensgenossen Philosophie als selbständige Wissenschaft behandelt. Diese Originalität des Denkens zeigt auch Stattlers Theologie so sehr, dass Scholliner an Lori schreibt: es dürfte sich gewiss ereignen, was Hieronymus über seine Zeiten geschrieben habe: orbis terrarum Arianum se esse miratus est — Mirabitur Bavaria Stattlerianam, Molinianam, Socinianam, Pelagianam etc. se esse [3]).

Aus dieser Selbständigkeit floss auch jene freimütige Kritik, die kein Ansehen der Person kennt. Freilich muss die Liebe zur Wahrheit, wie unser Studium, so auch die Kritik leiten [4]). Kommen zu solchen Anschauungen noch eine streitbare Natur und eine nervöse Anlage, so begreift es sich, dass zahlreiche, heftige Fehden entstehen werden. In der Tat ist Stattlers Leben an Kämpfen reich. Mit den Fakultäten der Universität, mit den Magistraten in Ingolstadt und Kemnath, mit der Bürgerschaft, mit dem Ordinariat, ja mit der päpst-

[1]) Anti-Kant (= A-K) Vorrede.

[2]) W. W. a. a. O. S. 118.

[3]) Geh. bayer. Staatsarchiv Kast. schw. 267, Akt Nr. 19 Fol. 1—376 incl.

[4]) Stattler: responsio amica data Baccalaureo Moguntino. Enstadii et Günzburgii 1780 gegen Schluss.

lichen Kurie ist er in Streit geraten. Nur mit einer Behörde niemals, für sie ist er zeitlebens in Schrift und Wort eingetreten: die kurfürstliche Regierung — und gerade diese hat ihn im Streite mit Rom schon auf ein blosses Gerücht hin entlassen.

2. Solchen Schattenseiten stehen auch lichtvolle, edle Charakterzüge gegenüber, besonders Gerechtigkeit und Menschenliebe. Stattler konnte irren, sagt Sailer, und mag auch besonders in seiner politischen, ihm etwas fremden Laufbahn manchmal geirrt haben; aber wenn es einmal in seiner Seele geschrieben stand: das ist gerecht, so hielt ihn keine Menschenfurcht, nichts ab, es musste durchgesetzt werden, es mochte noch so unklug scheinen, es mochte ihm noch so viele Verdriesslichkeit zuziehen.“ „Diese innere Festigkeit des Charakters gab auch dem Äusseren den Ton des gesetzten Wesens, prägte die Züge des Ernstes, der nicht gar zu oft zum Lächeln kommt und zum Lachen kein Organ zu haben scheint, in sein Gesicht, und wenn man dies alles zusammenfasst, so darf man sagen, Stattler habe auf Ordnung im Denken, auf Ordnung in Gesinnung, auf Ordnung im Handeln strenge gehalten. Seine Feinde konnte er lieben und sah es als Gesetz der Gerechtigkeit an, ihnen die Liebe nicht zu entziehen[1]).

Seiner theologischen Richtung nach verdient Stattler mit Recht das Beiwort eines aufgeklärten, freimütigen Theologen, der aber doch tiefe Religiosität sich bewahrte. Am Christentum schätzte er besonders das rationale Element, darum suchte er auch bei seinen Untergebenen das Verständnis für Predigt und Opfer zu fördern. Bezeichnend ist es für ihn, dass er seinen Kaplänen ob ihrer seichten Predigten einfach die Kanzel verbot[2]).

§ 5.

Der philosophische Schriftsteller.

1. Um noch kurz ein Wort über die literarische Tätigkeit Stattlers zu sagen, so ist zu bemerken, dass er in einem

[1]) Sailer: W. W. a. a. O.

[2]) Pfarrarchiv Kemnath I 6.

Zeitraum von etwas über 30 Jahren eine nahezu fabelhafte schriftstellerische Produktivität entwickelte. Das Verzeichnis seiner Schriften, das er 1792 dem päpstlichen Nuntius in München überreichte, enthielt 46 Nummern. Auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, der Philosophie, Theologie und Pädagogik war er mit grossem Erfolge literarisch tätig, zur Politik, zu den Tagesfragen, auch zur grossen Revolution nahm er Stellung. Daran reihten sich noch die vielen Streitschriften, welche die in den Hauptwerken eingenommene Position verteidigen und die Angriffe der Kritiker abwehren mussten.

Rücksichtlich der Darstellung sind alle seine Schriften schwerfällig und oft dunkel. Perioden von einer Oktavseite und darüber, lange Einschiebsel, oftmalige Wiederholung der metaphysischen Grundsätze, finden sich in vielen seiner Arbeiten. Nicht so ganz ohne Unrecht nannten ihn seine Gegner den doctor obscurus.

2. Als philosophische Werke — und nur diese allein können hier in Betracht kommen — sind zu nennen:

a) Philosophia methodo scientiis propria explanata: Augustae Vindel. sumpt. M. Rieger.
Pars I. Logica MDCCLXIX.
„ II. Ontologia MDCCLXIX.
„ III. Cosmologia. Aug. Vind. MDCCLXX.
„ IV. Psychologia. Aug. Vind. MDCCLXXI.
„ V. Theologia naturalis. Aug. Vind. MDCCLXXI.
„ VI. Physica generalis. Aug. Vind. MDCCLXXI.
„ VII. Physica particularis. Aug. Vind. MDCCLXXI.
„ VIII. Physica particularis. Aug. Vind. MDCCLXXII.

b) Compendium philosophiae vol. I. et II. Ingolstadii sumptibus A. Attenkhover 1773.

c) Dissertatio logica de valore sensus communis naturae tamquam criterio veritatis Monachii et Eustadii 1780.

3. Als Schriften gegen die kantische Philosophie sind zu erwähnen:

a) Anti-Kant. 2 Bde. München 1788.

b) Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung der Kanti-

schen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. München 1788.

c) Schreiben des Antikants an einen Freund der Wahrheit über drey allerliebste erschienene Rezensionen. München 1789.

d) Schreiben des Verfassers des Antikants an die Theilhaber der allgemeinen Litteraturzeitung von Jena über eine in selber erschienene äusserst seichte, aber eben darum viel bedeutende Rezension seines Anti-Kants. München 1789.

e) Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kantischen Philosophie, sammt dem Seichtdenken so mancher gutmüthigen Hochschätzer derselben. Hell aufgedeckt für jeden gesunden Menschenverstand, und noch mehr für jeden auch nur Anfänger im ordentlichen Selbstdenken 1791.

f) Anti-Kant im Kurzen 1791.

g) Wahres Verhältniss der kantischen Philosophie zur christlichen Religion und Moral nach dem nunmehr redlich gethanen Geständnisse selbst des Herrn Kants und seiner eifrigsten Anhänger, allen redlichen Christen zum reifen Bedacht vorgestellt, vom Verfasser des Anti-Kants. München 1794.

h) Meine noch immer feste Überzeugung von dem vollen Ungrunde der Kantischen Philosophie und von dem aus ihrer Aufnahme in christliche Schulen unfehlbar entstehenden äussersten Schaden für Moral und Religion gegen zween neue Verteidiger ihrer Gründlichkeit und Unschuld. Landshut 1794.

i) Kritik der kritischen Beyträge zur Metaphysik in einer Prüfung der Stattlerischen Antikantischen. Frankfurt 1795. Vom Anti-Kant. München 1795.

k) Rezension der Rezension des A. S. über die Kritik der kritischen Beyträge zur Metaphysik im CXXXVIII. Stücke der allgemeinen oberdeutschen Litteraturzeitung S. 1010 vom Anti-Kant. Oberdeutsche Litteraturzeitung 1795 II. S. 1155 ff.

l) Fernere Behauptung der Kritik über die kritischen Beyträge zur Metaphysik u. s. w. gegen den einseitigen Rezensenten in der oberdeutschen allgemeinen Litteraturzeitung. München 1796.

Diese Schriften Stattler richten sich alle gegen die Hauptwerke Kants, welche vom Jahre 1781 an erschienen sind. Erst von dieser Zeit an scheint Stattler auf den ungefähr gleichalterigen Königsberger Philosophen aufmerksam geworden zu sein. Denn es ist bis jetzt nicht gelungen, einen positiven Beleg zu finden, dass Stattler die Schriften der vorkritischen Epoche Kants irgendwie gekannt hätte. Von der Kritik der reinen Vernunft wusste und hörte Stattler nichts bis gegen Mitte des Jahres 1787. Er bemerkt[1]): „Ich bekam sie erst im verflossenen Monat September zu lesen.“ Offenbar ist es noch die erste Ausgabe der Kritik gewesen, obwohl er auch die zweite kennt. Die Zitate bei ihm beziehen sich stets auf die erste Auflage, nur ein paar sind der zweiten entnommen.

Öfters erwähnt Stattler auch Kants Prolegomena.

Von der damaligen Literatur über die Kritik der reinen Vernunft benützt er mehrfach „Schulzes Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft“. Es scheint, dass Stattler, als er seinen Anti-Kant schrieb, ausser den eben genannten Werken keine weitere Kenntnis der Kantliteratur besass. Von dieser Zeit an aber, d. i. von 1788, verfolgte er genau die Bewegung, welche die Kritik der reinen Vernunft hervorrief.

§ 6.

Stattler ein Typus seines Jahrhunderts.

Fassen wir die gewonnenen Eindrücke über Stattler zusammen, so erscheint er, kurz gesagt, als ein Typus des 18. Jahrhunderts.

Der Standpunkt der Betrachtung ist das Subjekt. Deskartes hat dasselbe zuerst zum Ausgange seiner Untersuchungen

[1]) A. Anti-Kant Vorrede.

gewählt; hierin folgen Leibniz und Wolf wie auch die englischen Philosophen. Dabei wird von letzteren immer wieder die Erfahrung als Erkenntnisquelle betont. Das Gleiche finden wir bei Stattler. Wiederholt versichert er uns, dass alle unsere Erkenntnisse aus der Erfahrung stammen, einzig die Gottesidee ausgenommen. Aber auch diese sei gewonnen durch Verbindung und Steigerung von Ideen der Erfahrung. Bezeichnend ist es auch, dass Stattler seine literarische Laufbahn beginnt mit Werken der Naturwissenschaft, ein Beweis, dass das empirische Denken seiner Zeit auch ihn sehr mächtig beeinflusst hat.

Daneben steht aber ohne organische Verbindung das rationalistische Element, das in der übergroßen Wertschätzung des mathematischen Betriebes seinen Einfluss bekundet: auch Stattlers Deduktionen stehen unter dem Bann des modus geometricus.

2. Diese Zugeständnisse an die neue Zeit prägen sich in der Terminologie bei Stattler aus: So vor allem im Ideenbegriff. Plato nimmt Idee im wesentlich objektiven Sinne, nämlich als Vorbild, wenngleich auch die subjektive Bedeutung als abbildlicher Gedanke keineswegs ausser Acht geblieben. Das Mittelalter sieht in den Ideen beide Momente gleichmässig miteinander verbunden: Idee ist sowohl der göttliche Gedanke als auch die forma intellecta ab agente. In der Neuzeit überwiegt die subjektive Seite[1]): Idee ist das, was unmittelbar in das Bewusstsein fällt, wie Deskartes und Locke meinen. Und Hume beginnt seinen Traktat über die menschliche Natur: „Die Perzeptionen des menschlichen Geistes zerfallen in zwei Arten, die ich bezw. als Eindrücke und Vorstellungen (idea) bezeichne[2]).“ Stattler huldigt einer ähnlichen Auffassung und unterlässt es nicht, gelegentlich auch gegen eine andere Deutung des Ideenbegriffes zu polemisieren.

---

[1]) Eucken: Geschichte der philosophischen Terminologie S. 200ff.; cf. Willmann: Geschichte des Idealismus III. § 93.

[2]) Deutsche Ausgabe von Lipps S. 8/9.

Mit der Umwertung des eben bezeichneten Begriffes fällt auch derjenige von Form und Potenz. Form ist das innere Prinzip eines Dinges[1]). Denn sie gibt dem Ding sein Wesen. Auf der Verbindung von Materie und Form beruht ja nach der Lehre der alten Philosophie das Dasein des Dinges. Die Form ist das Allgemeine in den Dingen, sie antwortet auf die Frage: Was ist das Ding? Gibt die Form das Dasein, so die Potenz das Geschehen. „Die Dinge werden, verändern sich, bieten den Anblick des Geschehens dar, weil sich in ihnen eine Potenz aktuiert." Die Potenz ist somit die reale Möglichkeit des Geschehens. Aber beide Begriffe, Form und Potenz, verschränken sich selbst wieder. „Der Begriff (= Form) ist dem konkreten Wesen gegenüber selbst Potenz, Bedingung: das Allgemeine ist die *δύναμις* des Besonderen, und darum ist auch andererseits die Potenz, die Bedingung ein dem Wirklichen vorausgehendes Allgemeines." Da nun „Idee, Form, Potenz" sowohl Objektives wie Subjektives in sich schliessen, so sind diese Begriffe für die Erkenntnislehre der älteren Philosophie von fundamentaler Bedeutung. Die Form gibt dem Dinge nicht bloss sein Wesen, sondern auch dem Geiste die Erkenntnis. Denn diese „vollzieht sich durch Aufnahme des Objektes in das Subjekt. Aufgenommen wird aber das Objekt nicht seinem ganzen Seinsbestande nach", sondern nur das Intellegible des Objektes: die species intellegibilis. Oder das Objekt ist, nach dem alten Axiom, im Erkennenden secundum modum cognoscentis. Voraussetzung für diese Theorie ist „die Annahme, dass das Wirkliche zwei Daseinselemente, Form und Stoff, in sich bindet, welche das Erkennen zu lösen vermag, und die andere, dass das Wirkliche diesen seinen Namen mit Recht führt, weil es ein Ausgewirktes ist, welches vorangelegt war"[2]). Wie bei dem Begriff von Idee, so wird auch bei dem von Form und Potenz die objektive Seite aufgegeben. Damit sind diese einst so fundamentalen Begriffe für die Erkenntnis-

---

[1]) Willmann a. a. O. I. § 36. 5.
[2]) Willmann a. a. O. II. § 71. 2.

lehre entwertet. Die alte Lehre vom Wesen der Wahrheit weicht einer neuen: Wahrheit ist Widerspruchslosigkeit, eine Konsequenz, zu der auch Stattlers Lehre vom hinreichenden Grunde schliesslich führen muss.

3. Wird auf der einen Seite manches Gute aus dem älteren Denken aufgegeben, so wird auf der anderen manche Schwäche beibehalten, ja noch gesteigert. Dahin gehört besonders die Sucht nach Distinktionen, die bei Stattler und seinen Zeitgenossen eine wichtige Rolle spielt. Das ganze Wissensgebiet wird in viele Wissenszweige zerlegt. So teilt Stattler das Gebiet der Philosophie allein in sieben „Teile". Da gibt es denn freilich voluminöse Werke, aber es fehlt dabei das vereinheitlichende Band, der grosse Gesichtspunkt. Mit den angeführten Eigenheiten geht naturgemäss Hand in Hand der Mangel an historischem Sinne. Auf die Denkarbeit der Vergangenheit wird mit Verachtung zurückgeblickt. Das gilt auch von Stattler als Philosophen, wenn er gleich als Theolog etwas mehr die Geschichte würdigt. Auch auf dem Gebiete der Ethik ferner zeigt Stattler sich im Zeitgeiste befangen. Das leibniz-wolfische Prinzip der Vollkommenheit kehrt wieder, und das Gute wird mehr oder minder mit dem Vollkommenen, dem Glückbringenden verschmolzen.

4. In der Frage nach dem Verhältnisse von Kirche, Staat und Gesellschaft bietet das 18. Jahrhundert zwei Hauptrichtungen. Die eine lehrt Omnipotenz des Staates, die andere völligen Autonomismus des Individuums. Stattler sucht seiner ganzen Geistesrichtung gemäss eine Vermittlung beider Gegensätze, tritt aber doch auf die Seite des Staates, wenn es gilt, die Stellung der Kirche im Staate zu zeichnen. Er will keine Trennung von Kirche und Staat und erkennt letzterem auch eine religiöse Mission zu, welche sich sogar bis in die innere Verwaltung der Kirche hinein erstrecken soll.

„Die Kirchengüter, welche für den fortwährenden Unterhalt der geistlichen Kirchenämter bestimmt sind, und die für den Aufwand des stetigen Gottesdienstes bestimmten Güter bleiben immer ein öffentliches Gemeingut des Staates, zu dessen geistlicher Wohlfahrt sie als stetige Grundgüter an-

gesehen und bestimmt sind. Der Landesfürst hat darüber nicht nur die Vollmacht der obersten Verwaltung im Namen der Nation, sondern auch die oberste Gerichtsbarkeit und Oberherrschaft[1]).“ In dem Abschnitt von der absoluten Notwendigkeit besserer Bischöfe heisst es: „Wenn die Bischöfe nicht sich selbst reformieren, dann hat der weltliche Landesherr das grosse Recht, ja die schwere Pflicht und rechtmässige Macht, in einem solchen Falle einzugreifen und sich um bessere Landesbischöfe, um eine sicherere Wahlordnung und vor allem um eine bessere Erziehung zu einem so heiligen und hochwichtigen Amte umzusehen“[2]). Auch haben die Landesfürsten das Recht, zu verbieten, dass die Theologen auswärts herangebildet werden. Überhaupt, „wenn ein Kirchengesetz mit dem allgemeinen wahren Besten des Staates streitet, hat der Staat ein Recht, sich positiv demselben zu widersetzen.“ Jeder Landesfürst ist vorzüglich der natürliche Unterstützer der Rechte seiner Untertanen gegenüber ihren geistlichen Hirten und ein Beschützer der Freiheit derselben[3]).

Nur vergisst Stattler bei seiner Kritik, eine Norm aufzustellen, aus welcher ersichtlich ist, wann Kirchengesetze dem Wohle des Staates widerstreiten, wer ferner im Falle eines Zwiesapaltes entscheiden soll. Auch scheint er sich nicht mehr zu erinnern, wie gerne während seiner Lehrtätigkeit in Ingolstadt die Fakultät auswärtige Theologen sah, wie eigens ein Antrag eingebracht wurde, die examina zu einer für die fremden Studierenden günstigen Zeit abzuhalten! Und jetzt befürwortet er ein Verbot, dass die Theologen ausserhalb des landesfürstlichen Gebietes erzogen würden. Wenn Schlichtegroll schreibt, Stattler sei nicht frei von Widersprüchen, so scheint sich dieses zumeist auf das bezeichnete Verhalten zu beziehen. Auch Sailer gesteht zu, Stattler habe auf dem ihm etwas fremden Gebiet der Politik geirrt.

---

[1]) Wahre und allein hinreichende Reformationsart des katholischen gesamten Priesterstandes nach der ursprünglichen Idee seines göttlichen Stifters. Ulm 1791, S. 157—160.

[2]) a. a. O. S. 155.

[3]) a. a. O. S. 42.

5. Ein Charakterzug jener Zeit ist es auch, dass alles, was bisher als heilig, ehrwürdig, gegolten, sich rechtfertigen muss vor dem Forum der Vernunft. Das findet sich in gewissem Betracht auch bei Stattler. Er war gewiss von Herzen fromm und religiös. Er schätzte die wesentlichen Übungen seiner Religion, Predigt und Messe. Aber den „Andachteleyen und religiösen Reizungen, welche weder die Unwissenheit in religiösen Sachen noch die Bosheit des Herzens tätig angreifen, noch minder zu heilen imstande sind", ist er durchwegs abhold. Die vernünftige Rechtfertigung der Glaubensquellen und der einzelnen Sätze gilt ihm als eine Hauptsache. Selbst das Gebet soll auch belehren. Die Kritik ferner macht vor keinem Stande halt, nicht vor Papst und Bischöfen. Über die Kanoniker, Ordensleute, besonders über die Bettelmönche spricht er wie ein Mitglied des Konvents in Paris.

6. Das Bild eines Typus des Jahrhunderts vollenden noch zwei andere Züge aus dem Leben Stattlers: die pädagogischen und irenischen Bestrebungen.

Was die letzteren betrifft, so lag es ohne Zweifel im Wesen der Aufklärung, die oft nur zu schroff betonten religiösen Gegensätze zu mildern. Vor dem Forum des Subjektes mussten die überkommenen Meinungen und Glaubenssätze sich bewähren; was vor diesem individuellen Gerichtshof nicht bestand, sollte als den geistigen Horizont verfinsterndes Gewölk verscheucht werden. Dass eine solche kritische Prüfung bei dem rein subjektiven Masstab sehr verschieden ausfallen musste, begreift sich. Die Offenbarung wurde zum Teil oder ganz verworfen, und die Vernunft zur Quelle der Glaubenswahrheiten gemacht, wie der Rationalismus wollte. Der Deismus „eignete sich vom christlichen Ideenkreise nur die Lehre vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele an. Die Kirche wurde unter Leugnung ihres übernatürlichen Ursprungs und ihres historischen Charakters als Vereinigung gleichgestimmter Gottesverehrer betrachtet"[1]).

[1]) Willmann, Didaktik 3. Aufl., Braunschweig 1903, I § 25, 2.

Mitten in solchen Zeitströmungen trat Kaiser Joseph mit seinen „Reformarbeiten“ hervor und liess in seinen Staaten das sogenannte Toleranzgesetz verkünden. „Dieses beschränkte die gesetzliche Duldung von christlichen Konfessionen ausdrücklich auf die zwei im westfälischen Frieden anerkannten Hauptformen des protestantischen Bekenntnisses und gestattete nicht, dass jemand sich öffentlich und förmlich zum Deismus oder Indifferentismus bekenne“ [1]). Da veröffentlichte Moses Mendelssohn seine Schrift: „Jerusalem“ und verlangte vollkommene Freiheit der religiösen Übung vom staatlichen und kirchlichen Zwang. Gegen diese Schrift wandte sich Stattler in dem Werke: „Wahres Jerusalem oder über die religiöse Macht und Toleranz in jedem, und besonders im katholischen Christentum, bei Anlass des Mendelssohnischen Jerusalems und einiger Gegenschriften. Nebst einem Nachtrag an Herrn Nikolai in Berlin (1787).“ Stattler betont dass der Staat in Religionssachen nicht gleichgültig sein kann. Die Fürsten können die Religion nicht gebieten, aber sie müssen dafür sorgen, dass die christliche Wahrheit verkündet werde. Ferner heisst es, der Gegensatz zwischen den heutigen Protestanten und Katholiken sei keineswegs so gross. Dieser Gedanke ist weiter ausgeführt in der Schrift: „Plan zu der allein möglichen Vereinigung im Glauben der Protestanten mit der katholischen Kirche und den Grenzen dieser Möglichkeit; samt einem Anhange gegen einen noch weiter fortschreitenden Febronius in Wien (1791).“ Allein dieser Plan fand bei den Protestanten keine günstige Aufnahme, und der Vorwurf Nikolais von der Proselytenmacherei schien nur um so mehr berechtigt. Aber auch bei den Katholiken stiess diese romantische Idee auf Widerstand. Die von Stattler entwickelte Lehre über die Kirche und deren Vorsteher, und über die Kirchengemeinschaft schien nicht wenigen Bedenken unterworfen.

Indes gab Stattler diesen Lieblingsgedanken von der Wiedervereinigung der getrennten christlichen Konfessionen

---

[1]) Werner, Geschichte der kath. Literatur, München 1866, S. 229 ff.

nicht auf und kam noch in späteren Jahren gelegentlich darauf zurück.

7. Mehr vielleicht als ein blosser Typus des Jahrhunderts, ist Stattler in seinen pädagogischen Bestrebungen. Suchte die Aufklärung „den Menschen, sofern er verständiges Einzelwesen, zur Herrschaft über alles zu bringen“ [1]), so waren mit diesem Bestreben auch neue Impulse zur gesteigerten Volksbildung gegeben. Darum sehen wir auch in Deutschland philanthropine Unternehmungen eines Basedow, eines Salzmann und anderer erstehen. Kein Wunder, wenn ein Mann wie Stattler, welcher den grössten Teil seines Lebens im Lehrberufe, und zwar in der Volksschule, in den Mittelschulen und an der Universität verbrachte, mit der Kraft seines Geistes und den Erfahrungen seines Lebens an den pädagogischen Arbeiten der Zeit lebhaft sich beteiligte. „Das Bedürfnis einer guten Erziehung, sagt er, ist noch grösser als jenes der Erzeugung. Denn aus Mangel der Erzeugung folgt nur, dass der Mensch nicht ist, noch lebt, d. i. nichts empfindet; aus Mangel der guten Erziehung aber folget, dass er positiv unglücklich lebet und nur zum blossen Elende erwächst“ [2]). Daher wendet er sich vor allem an die Eltern, schärft ihnen die schwere und heilige Pflicht der Kindererziehung ein und gibt ihnen Winke für die „physische Erziehung der Kinder“ [3]), für die „Geisteserziehung zur Kultur des Erkenntnisvermögens“ [4]) und für die „moralische christliche Erziehung“ [5]). Auch sucht er die Gemeinden und vor allem den Staat für die pädagogischen Bestrebungen zu interessieren. Wir haben bereits oben gesehen, wie Stattler dies sich dachte, und welche weitblickende Vorschläge er zur Reform des Volksschulwesens machte. In einer Schrift verlangte er ferner einen einheitlichen Plan für die Ausbildung der Lehrer

---

[1]) Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie II § 293 f.

[2]) Vollständige christliche Sittenlehre für den gesamten christlichen Haus- oder Familienstand. § 2 ff., §§ 149, 150.

[3]) a. a. O. § 156—180.

[4]) § 181—189.

[5]) § 190 ff.

und zugleich einen einheitlichen Lehrplan für die Schule. Auch verfasste er einen Katechismus, wozu er offenbar schon in Kemnath den Grund gelegt hatte, eine Arbeit, die vom Ordinariat Passau, abgesehen von einigen sprachlichen Mängeln, als ein Musterbuch bezeichnet wurde[1]). Fügen wir dazu noch die einzelnen Lehrgegenstände[2]): Alle Kinder sollen Lesen und Schreiben lernen, „und zwar beides in einem gewissen Grade der Vollkommenheit in der eigenen Muttersprache.“ Für die Knaben empfiehlt sich ferner besonders Rechnen, Naturgeschichte, Geographie, Zeichnen und Instrumentalmusik. Das Gleiche gilt auch für die Mädchen, „nur mit dem Unterschied des Witzes“ und des Standes. Doch sei beim Unterricht der Mädchen die Erziehung zu wirklichen Arbeiten und zur Führung der Wirtschaft das Hauptziel. „Der Unterricht in weit vollkommeneren Kenntnissen muss dem künftigen Stande angemessen sein.“ Das Wichtigste und allem übrigen Vorangehende beim ganzen Lehrbetriebe bildet die Unterweisung in Religion und Sittenlehre, wobei nicht bloss auf Bildung des Verstands, sondern auch auf Veredelung des Herzens bedacht zu nehmen ist. Ja gerade deswegen wandte Stattler sich gegen den „Deisten Basedow“, weil dieser das religiöse Moment vernachlässige.

Die Ansicht Stattlers über das Studium an der Universität endlich erkennen wir aus den Vorschlägen zur Reform des theologischen Studiums. Der Grundgedanke ist hierbei: Die Lyzealbildung wird verworfen, dagegen Universitätsbildung für den jungen Theologen gefordert. Um das Studium der Theologie fruchtbar und zeitgemäss zu gestalten, ist vor allem umfassende philosophische Bildung nötig.

---

[1]) Cf. Thalhofer: Entwicklung des kath. Katechismus in Deutschland. Freiburg, Herder 1899, S. 96.

[2]) Sittenlehre § 234.

III.

Grundzüge der Philosophie Stattlers.

Wie Stattler sich zur aristotelisch-scholastischen Philosophie verhält, zeigt am besten sein Ausspruch: immensus cultus Topices et Metaphysices Aristotelis maximo detrimento fuit. Die ältere Philosophie wird also abgelehnt, der Werke der grossen Scholastiker überhaupt kaum gedacht. Dagegen ist Stattler wohl vertraut mit den neueren philosophischen Strömungen und zeigt hier eine grosse Belesenheit. Seine Gewährsmänner, die er oft zitiert, freilich um sie oft auch zu bekämpfen, sind vor allem Deskartes, Leibniz, Locke, der „scharfsinnige Hume", der „edle Herr Christian Wolf".

§ 7.

Erkenntnislehre.

1. Schon in den ersten Sätzen sehen wir Stattler als modernen Philosophen, als Kind seiner Zeit. Der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung ist in der Sprache unserer Tage ausgedrückt, das phänomenale Ich. „Es schweben immer im Gemüte vor uns unzählbare Bilder, Vorstellungen, Erscheinungen (Phänomene), welche immer untereinander wechseln, entstehen, verschwinden. Der meisten derselben sind wir uns gar nicht bewusst"[1]). Stattler erklärt sich also sofort für das Unbewusstpsychische[2]). Obige Phänomene nennt er sinn-

[1]) A-K § 42, 1.

[2]) A-K § 42 c. Comp. Psychol. Logica cap. II. bes. § 53.

liche Ideen, das „Vermögen der Seele“ für dieselben pur rezeptiven äusseren Sinn und das Achten auf dieselben conscientia prima oder erstes gerades Bewusstsein. Wenden wir dann unseren Seelenblick von diesen Sinnenbildern auf die vorhergegangene Tätigkeit des Anblickens, so kommen wir zum Bewusstsein unserer selbst und unserer innerlichen Zustände: conscientia secunda. Die Fähigkeit unserer Seele, womit wir auf die Ideen achten, bezeichnet Stattler als sensus internus, weil die Seele — mens — intra se sentit, d. h. dasjenige erkennt, denkt, „dessen Sein ausser ihr durch die Ideen vorgestellt wird“. Der sensus intimus dagegen umfasst die aktiven Veränderungen des Gemütes, die Tätigkeiten der Seele selbst.

In diesen wenigen Sätzen bereits zeigt sich klar, dass Stattler — wie übrigens auch Kant — einen Fehler der älteren Psychologie festhält und es unternimmt, die Seele in viele verschiedene Vermögen aufzuteilen. Dass hierdurch der Gang der Untersuchung schwerfällig wird, und die Verbindung der einzelnen Teile zum Ganzen oft nur notdürftig gelingt, beweist ein Blick auf die psychologischen Erörterungen der damaligen Zeit, und nicht zum wenigsten auch der Verlauf der stattlerschen Ausführungen. Untersuchen wir genauer unsere Bewusstseinsinhalte, belehrt uns weiterhin der Anti-Kant, so finden wir Folgendes: Die Sinnenbilder oder die „Ideen“ treten in unsere Seele ohne unser persönliches Zutun. Ja sie kommen uns nicht einmal zum Bewusstsein, wenn wir nicht unseren Blick auf sie richten. Tuen wir dieses, so finden wir: den Ideen gegenüber verhalten wir uns passiv, aktiv dagegen zeigen wir uns, wenn wir dieselben oder unser Denken selbst zum Objekt unserer Betrachtung machen. „Dieses tätige Bewusstsein ist gleichsam ein tätiges Aufnehmen des Objektes in seine fernere Behandlung.“ Bei all dieser Tätigkeit nehmen wir ein Doppeltes wahr: einmal ist die Seele stets das nach denselben Gesetzen wirkende Prinzip; ferners: in der Entstehung der sinnlichen Ideen wirken andere Gesetze, die verschieden sind von den Gesetzen der Selbstätigkeit unserer Seele. Durch diese Untersuchungen

will Stattler zu zwei höchst wichtigen Ergebnissen gelangen, welche „dem kantischen Systeme allein schon den Herzstoss geben." Es sind gemeint der Begriff der Kausalität und die Existenz der Seele.

2. Den Begriff der Kausalität sucht Stattler zu gewinnen durch den Hinweis auf die innere Erfahrung. Wir wissen uns nämlich als Ursache von Wirkungen: die Blicke auf die Ideen sowie auf den reflexiven Akt haben „etwas Tätiges" an sich. So erfassen wir in den mannigfachen inneren Betätigungen unseres Ich den kausalen Vorgang. In solchen Erörterungen liegt Wahres und Falsches miteinander vermischt. Wahr ist es, dass wir in unseren Vorstellungen auf etwas stossen, was nicht von unserer eigenen Ursächlichkeit abhängt, bezüglich dessen wir uns somit passiv verhalten. Dieses Passivitätsbewusstsein wird für Stattler im Laufe der Untersuchung Mittel und Weg zur Kenntnis der konkreten Dinge. Nur hätte Stattler sich noch fragen sollen, ob die Seele den sinnlichen Ideen gegenüber sich nur passiv verhält? Die Existenz solcher Ideen in uns ist noch nicht erklärt bloss durch die Einwirkung der Dinge auf uns oder durch den Hinweis auf das tatsächliche Vorhandensein solcher Ideen in uns. Es ist vielmehr auch auf das eventuelle aktive Verhalten der Seele selbst Rücksicht zu nehmen und dieses aufzuzeigen.

Durch den Begriff von Aktivität und Passivität der Seele gewinnt Stattler den festen Punkt, um Stellung zu nehmen gegen die „allgemeinen Irrtümer über die innerlichen Zustände der Seele". Jene Weltweisen, welche es mit Deskartes halten, „behaupten das System der Okkasionalursachen, d. h. sie sprechen der Seele alle tätige Selbstwirkung in der steten Veränderung ihrer inneren Zustände ab." Die anderen, welche mit Leibniz für das System einer vorausbestimmten Harmonie sich erklären, legen der Seele geradezu die Kraft bei, sich selbst die Welt vorzustellen. Sie vermischen somit die beiden innerlichen Zustände, jene toten Vorstellungen, jene passiven sinnlichen Ideen, und das tätige Anschauen derselben. Damit wendet sich Stattler zugleich auch gegen David Hume.

Humes Fehler beruht nach Stattler darin, dass der englische Philosoph jenes unbewusst Psychische, jene passiven Ideen, nicht bemerkte. Dadurch kommt es, dass er in der Adperzeption, in dem Bewusstsein dieser Ideen, ebenfalls eine „unselbsttätige Entstehung" wahrzunehmen glaubt und infolgedessen die Wahrnehmung irgendwelcher Tätigkeit der Seele leugnet. Nur von den Ideen der äusserlichen Sinne gilt, dass wir keine Tätigkeit wahrnehmen. „Gerade so wie Hume verfehlt auch Hr. Kant schon bey dem ersten Anfange und Hauptgrunde seines neuen Systems die ganze Scheibe[1])." Aus diesen Bemerkungen ergibt sich bereits, dass Stattler sich für die Theorie des influxus physicus erklärt, sie aber in origineller Weise umbildet. Schon in seiner psychologia und im compendium philosophiae[2]) erklärt er sich gegen das systema causarum occasionalium und das der harmoniae praestabilitae und begründet das System des gegenseitigen Einflusses: systema influxus mutui stabilitur[3]). Diese Lehre Stattlers tritt um so deutlicher hervor, wenn wir sie mit einer ähnlichen Theorie vergleichen, welche Martin Knutzen, Kants Lehrer, vortrug[4]). In der Lehre vom Wesen des Körpers kehrt Knutzen zu Leibniz zurück: es sind letzte Elemente der Körper notwendig; diese Elemente sind vorstellende Monaden; die Seelenmonas ist nicht spezifisch von den übrigen Monaden verschieden. Diese Elemente wirken aufeinander. In dieser gegenseitigen Einwirkung derselben geht der Begriff des physischen Einflusses auf. Die Wirkungen des Körpers in die Seele müssen als Vorstellungen erscheinen, die der Seele in den Körper können sich nur als Bewegungen kundgeben. Solche Lehrmeinung gegenüber zeigt Stattlers Ansicht einen Fortschritt. Er betont, die Einwirkung eines Körpers auf die Seele ist nicht schwerer zu begreifen als jene der Seele auf die Elemente des Körpers. Ebenso ist es auch nicht schwieriger, das Ein-

[1]) A-K S. 67.
[2]) P. I S. 420ff.
[3]) A. a. O. Art. II.
[4]) Erdmann Benno, Martin Knutzen und seine Zeit, bes. Kap. 4.

wirken der letzteren auf die Seele zu erklären, als die gegenseitige Einwirkung der Elemente unter sich. Die uralte Streitfrage, wie die körperlichen Dinge auf eine geistige Substanz, die Seele, wirken können, dieser „gordische Knoten", löst sich sehr einfach: nicht die Dinge als solche wirken auf die Seele, sondern nur die einfachen Elemente. Da nun ein jedes derselben eine vis attractiva und repulsiva besitzt[1]), wodurch der Verkehr der Elemente unter sich, ihre Verbindung u. s. w. ermöglicht wird, so hat das angedeutete Problem für Stattler seine Hauptschwierigkeit verloren: Gleiches kann nur auf Gleiches wirken, die einfachen Elemente, resp. deren Kräfte wirken auf die Kräfte der Seele. Nur vergisst Stattler hierbei, dass seiner Theorie wesentliche Voraussetzungen zugrunde liegen. Die eine betrifft die monadologische Ansicht vom Wesen der Dinge, die er später allerdings, aber keinesfalls gründlich, zu beweisen sucht. Auch ist ferner seine Lehre nur dann verständlich, wenn Denken und Sein, Seele und körperliche Dinge für einander da und durch eine ursprüngliche Ursache aufeinander hingeordnet sind. Stattler hat diese Voraussetzung für das Wissensproblem nirgends gerechtfertigt. Weiterhin macht Stattler eine unfruchtbare Distinktion: „Eine vorübergehende Tätigkeit, z. B. eines Geistes auf den Körper ist nicht schwerer zu begreifen, als die immanente Tätigkeit desselben Geistes. Denn eine jede der beiden Veränderungen, welche vorher im Handelnden in keiner Weise existierte, wird zum Existieren bestimmt. Der Unterschied ist nur, dass bei der immanenten Tätigkeit das Subjekt oder der Handelnde zugleich Grund der Möglichkeit und der Existenz der Wirkung ist. Bei der vorübergehenden Tätigkeit aber fallen Möglichkeit und Existenz auseinander" [2]). Diese Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit fördert natürlich die Lösung der Frage in keiner Weise. Mit dem Hinweis auf ein logisches Verhältnis ist noch nicht die

---

[1]) Eine für St. charakteristische Lehre, die er sogar in der Theologie verwertet. Cf. Nov. bibl. eccl. Frib. vol. II, fasc. I. u. II.

[2]) Comp. philos. l. c. § 456f.

reale Existenz gegeben; ja nicht einmal die immanente Tätigkeit. Die Erklärung des Kausalbegriffes bei Stattler ist demnach ganz und gar ungenügend.

3. Was die Seele betrifft, so meint Stattler, ihre Idee sei eine unmittelbare Erfahrungserkenntnis, nicht eigentlich erst durch Beweise vermittelt. Wohl führt er deren mehrere für die Existenz der Seele an, allein der Nerv dieser Argumente bleibt schliesslich doch die unmittelbare Erfahrung „unseres immer unwechselbar fortdauernden Ich als zugleich des allgemeinen Subjektes aller immer wechselnden Erscheinungen". Durch diese innere Anschauung wird uns das wirkliche Dasein dieses numerisch einzigen Ich gegeben und zwar viel gewisser als irgend ein geometrischer Triangel oder ein Zirkel kann gegeben werden[1]).

4. Nachdem das Bewusstseinsleben untersucht ist und, wie Stattler glaubt, die Substanzialität der Seele wie der Begriff einer wirksamen Ursache gesichert sind, wird der Schritt in die Aussenwelt gewagt. Die Beobachtung der psychischen Phänomene zeigt aktive Zustände, welche auf der Tätigkeit der Seele beruhen, und auch rein passive Vorstellungen. Woher diese letzteren? Wo der Grund dieser verschiedenartigen Verbindung in der Seele? „Da er nicht in der Seele noch irgend in der ganzen Summe aller Erscheinungen zu finden ist, so schliesst die Vernunft, er sei ausser dem Subjekte der Seele, und es gebe folglich für eine jede sinnliche Idee so einen Grund ihres Daseins in der Seele ausser diesem Subjekte. So entsteht in uns die aus Erfahrung und reellen Begriffen von der Vernunft erzeugte Kenntnis einer unserer Ideenwelt entsprechenden äusseren Körperwelt"[2]). Das Passivitätsbewusstsein gibt also den Anstoss zur weiteren Forschung, als deren Resultat sich die objektive Verbindung des Daseins unserer Seelensubstanz mit äusseren auf sie wirkenden und einen Raum ausmachenden Dingen darstellt[3]).

---

[1]) A-K I. S. 82.
[2]) A-K § 246.
[3]) A-K § 246 k.

Jene Verknüpfung führt uns aber noch zur Kenntnis der substanziellen Kräfte aller körperlichen Elemente. Wir lernen dabei einerseits aus den sinnlichen Ideen als ihren Wirkungen diese Kräfte kennen, andererseits auch die Gesetze, welche aus der Wesenheit der einfachen Substanzen wie aus der zufälligen Zusammensetzung derselben entspringen. Hieraus ergibt sich für Stattler ein objektives System vom Weltall, in welchem alle Teile durch wechselseitige Einwirkungen physisch und reell verbunden und in allen ihren Zuständen voneinander abhängig sind.

5. Die bisherige Erörterung hat aber noch nicht das Ende der Kette jener Gegenstände erreicht. Das Ergebnis ist nur: durch die wechselseitigen Wirkungen dieser mit Kraft begabten Substanzen entsteht ein allgemeiner Zusammenhang ihrer immer wechselnden Zustände. Wir wissen aber noch nicht, woher die Verbindung all dieser Millionen von Substanzen sei. Soviel ist sicher, dass die einzelnen Arten von Verbindungen solcher Substanzen, eben weil „wechselbar", auch zufällig sind. Weil sie aber doch nicht ohne alle bestimmte Art der Verbindung existieren, so müssen wir den hinreichenden, unmittelbar wirksamen Grund des Daseins aller Substanzen ausserhalb des Weltalls in einen von diesem ganz verschiedenen „Urwesen" suchen. Dieses „Urwesen" ist das einzige hinreichende, wirksame Prinzip der zufälligen Gesetze aller Elementarkräfte und zugleich Prinzip und Urheber der ganzen Ordnung dieses Weltalls. Stattler geht also hier den Weg der Schlussfolge von der Kontingenz auf ein Absolutes, verhehlt sich aber dabei nicht, dass damit dessen Wesen noch nicht erfasst ist. Wir erkennen a posteriori, jenes Höchste und Letzte nur zum Teile aus dem, was es wirklich gemacht hat. Wir denken es in Analogie mit der menschlichen Seele. In der Seele ist eine Kraft, ihre Werke mit Einsicht und vorläufiger Kenntnis hervorzubringen. So muss auch jenes Urwesen Kenntnis besitzen von dem, was es gemacht hat, und Macht, eben jenes zu verwirklichen. Diesen Beweis für das Dasein des höchsten Wesens ergänzt Stattler später dahin, dass er durch eine logische Bestimmung

die Natur jenes Wesens genauer darzulegen sucht. In der Kritik der Beweise für das Dasein Gottes begegnen wir noch ausführlicher den Argumenten Stattlers. Jedenfalls, soviel ist jetzt schon zu sagen, entsteht das Weltbild nicht so einfach, wie Stattler es sich denkt. Durch das Einwirken der äusseren Dinge auf die Seele mögen wohl Abbilder, Ideen, entstehen, aber sicherlich nicht Gesetze. Hier beachtet Stattler zu wenig das Mitwirken des menschlichen Geistes. Das Verbinden der Dinge zu einem System, das Zusammenfassen, ist Sache der Seele, nicht aber das Ergebnis äusserer Einwirkung. Wenn demgegenüber Stattler den objektiven Charakter der Gesetze und des Weltsystems geltend machen sollte, so könnte er solches nur dann mit Recht, wenn er seine Untersuchungen auf reale Prinzipien, nicht aber logische Distinktionen gebaut hätte. So jedoch fehlen die Mittel zur Durchführung einer organischen Welterklärung. Die Schuld hiervon trägt nicht zum mindesten der Satz vom zureichenden Grunde, der einseitig Stattlers Philosophieren leitet.

§ 8.

Der Satz vom Grunde.

Spinoza wie Leibniz sehen als „Ziel unseres Erkennens ein alle Wissenschaften umfassendes, streng in sich zusammenhängendes, demonstratives System notwendiger, allgemeiner Wahrheiten“ [1]). Nach Spinoza ist dies leicht möglich. Denn der tatsächliche Zusammenhang der Dinge wird im Denkzusammenhang wiedergegeben: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. „Die Folgen dieser Prämissen sind nach Leibniz Fatalismus, absolute Notwendigkeit alles Geschehens und Ausschliessung des Zweckbegriffes. Um diesen zu retten, weicht Leibniz von Spinoza ab“ [2]). Leibniz unterscheidet zwischen Wirklichem und Möglichem oder Widerspruchslosem. Das Prinzip des Widerspruches gilt für

[1]) Adikes: Kantstudien, Leipzig 1895, S. 7 ff.
[2]) Adikes a. a. O. S. 8.

das Mögliche; der Satz vom Grunde für das Zufällige[1]). Durch eine solche Auffassung hat sich nach Stattler die leibnizwolfische Metaphysik eines der wichtigsten Erkenntnismittel beraubt. Weil sie den Satz vom Grunde bloss für das zufällige Dasein gelten liess, so entsprang der Irrwahn, der Satz des Widerspruches sei der erste unter allen metaphysischen Sätzen und der alleinige Grundsatz alles Möglichen und aller analytischen Sätze, während er doch offenbar vom Satz des Grundes hergeleitet wird[2]). Stattlers Lehrmeinung hierin ist diese: der Satz vom Grunde hat zwei Teile, er bezieht sich sowohl auf die Denkbarkeit oder Möglichkeit[3]) wie auf die Existenz der Dinge[4]). Nennen wir den ersteren den Satz des Grundes schlechthin, so können wir den letzteren den Satz des zureichenden Grundes nennen. Denn hier ist die causa efficiens des bedingten Seins gefordert. So wird bei Stattler der genannte Lehrsatz der Nerv des Philosophierens im allgemeinen, wie insbesondere seiner Polemik gegen Kant. Hierin hat er niemanden zum Vorgänger, als Nachfolger etwa Schopenhauer in der Schrift: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde."

1. Im ersten Teile des Satzes vom Grunde, wo von der Denkbarkeit gehandelt wird, stellt uns Stattler folgende Grundsätze als an sich klar hin: Nur das Reelle können wir uns von allen Gattungen vorstellen und denken, keineswegs die entgegengesetzten Negationen; diese sind nur negativ denkbar durch das aufgehobene Denken des Reellen. Denkbarkeit ist demnach das summum genus von allem. Das positiv oder negativ Denkbare ist die Bestimmung des objektiven Grundes. Alle Bestimmungen vom objektiven Grunde in einem Dinge sind der hinreichende Grund. Der hinreichende objektive Grund eines jeden wie immer bestimmten Dinges ist das Ding selbst. Wenn ich den hinreichenden Grund

[1]) Adikes a. a. O. S. 8 u. 9
[2]) A-K § 39.
[3]) A. a. O. §§ 15—30.
[4]) A. a. O. §§ 31—39.

einer Sache vollständig kenne, so ist das Ziel der Forschung erreicht. Das sind lauter analytische Sätze, fügt Stattler hinzu, d. h. solche, welche nur den Begriff des Subjekts durch Affirmation des in ihm enthaltenen oder durch des von ihm ausgeschlossenen Prädikats erläutern. Objekt ferner ist der Grund der Möglichkeit der Vorstellung, des Gedankens, der Kenntnis. Also auch keine Kenntnis, kein Denken ohne angemessenes Objekt, ein für Kant fataler Satz![1])

Nachdem so der Satz des Grundes dargelegt worden, geht die Untersuchung weiter zum Satze des Widerspruches. Widerspruch ist das Ja und Nein derselben Realität in einer einzelnen Vorstellung zugleich in einem Augenblicke der Zeit[2]). Widersprechende Bestimmungen sind also in einem Dinge nur nacheinander zu denken, in einer Zeitfolge, niemals aber zugleich. Auch hier gilt der Satz des Grundes; wäre dies nicht, so könnten wir auch eine Art des Widerspruches nicht von der anderen, noch den Widerspruch überhaupt von der blossen Verschiedenheit der Realitäten oder auch der Negationen unterscheiden. Mit Hilfe des Satzes vom Widerspruche werden dann die Begriffe von Zahl, Zeit und Raum gewonnen, welche alle etwas Negatives in ihren Subjekten, d. i. Grenzen voraussetzen. Entfernung eines jeden Widerspruches in einem Dinge von seinen inneren gleichzeitigen Bestimmungen ergibt absolute Einheit.

Auf dem gleichen Satze des Widerspruches beruht auch der Satz der durchgängigen Bestimmung: „jedes wirklich existierende einfache Ding muss notwendig in jedem Zeitpunkt seines Daseins von allen nur denkbaren Widersprüchen das Ja oder Nein in der Völle seiner wirklichen Bestimmungen enthalten[3]). Daraus lassen sich ableiten die Begriffe von möglich und unmöglich: „eine Kennbarkeit, welche von allem in einem einfachen Subjekte zu gleicher Zeit enthaltenen Widerspruche frei ist, ist was mögliches,

---

[1]) A-K 17. II.
[2]) A. a. O. § 18 ff.
[3]) A-K § 27 ff.

sonst was unmögliches.“ Alles, was möglich ist, ist kennbar, und das Unmögliche ist auch unkennbar. Was möglich ist, erscheint zugleich als ewig und unveränderlich. Natürlich bestehen derartige Denkbeziehungen, nur in vermehrter Weise, auch bei der „Existenz“. Diese fügt nämlich bei uneingeschränkten Dingen zur Möglichkeit noch Folgendes hinzu: „Bei gleichzeitiger Existenz mehrerer Dinge muss ein jedes aus ihnen über alle möglichen und denkbaren Widersprüche zu jedem Zeitpunkte seines Daseins bestimmt sein“; ebenso auch nach dem Orte, in welchem es mit anderen zugleich da ist. Endlich bei veränderlichen widersprechenden Bestimmungen müssen die Dinge über die Bestimmungen und Verhältnisse in jedem Augenblicke der Zeit ihres Daseins bestimmt sein.

In solch schwerfälliger, dunkler Sprache will uns Stattler das Leitmotiv seines Denkens, den Satz vom Grunde, aufzeigen. Die überragende Bedeutung, welche diesem Satze eingeräumt wird, gewährt allerdings Stattler gegenüber Leibniz und dessen Anhängern nicht unerheblichen Vorteil. Es ist ein einheitliches Prinzip gegeben, nach welchem unser Denkinhalt beurteilt werden kann. Auch wird das Verhältnis des Satzes vom Grunde und vom Widerspruche durch Stattler weit besser bestimmt als durch die übrigen Philosophen damaliger Zeit. Endlich ist Stattler im Recht, wenn er lehrt, das Mögliche sei ewig, unveränderlich. Dies beruht jedoch, so müssen wir dazu bemerken, lediglich auf den Denkgesetzen, nicht aber darauf, dass es etwa ein Reich des Möglichen gibt wie ein solches des Wirklichen. Falsch ist es weiterhin, das Wesen der Dinge in die Denkbarkeit zu setzen und Denkbarkeit für Widerspruchslosigkeit zu erklären. Die Folgen dieses Irrtums zeigen sich besonders in der Kategorienlehre[1]), bei der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein und bei der Prüfung, ob Stattler seine philosophische Weltanschauung widerspruchslos durchzuführen vermochte. Das uns vorgeführte Gesetz des Grundes ist ein bloss formales:

[1]) Cf. unten — Kategorienlehre.

den Dingen fehlt der Inhalt. Diesem Fehler entging die aristotelisch-scholastische Philosophie. Denn sie hielt dafür: „die Dinge sind denkbar, weil sie vermöge ihrer Formen aus dem Gedanken sind[1])." Die Formen entstammen nämlich einem ursprünglichen Denken und gehen in die Dinge ein. Dadurch kommt es, dass auch die Dinge denkbar sind. Stattlers logische Erörterungen erscheinen allerdings auch als ein Bemühen, das Intellegible in den Dingen zu bestimmen. Aber, weil im nominalistischen Denken befangen, bestimmt er dasselbe einseitig als Denkbarkeit, ein eitles Unterfangen, von dem ihn eine gründlichere Kenntnis der Vergangenheit bewahrt hätte. Endlich muss noch ein Vorwurf gegen Stattler erhoben werden — der weitaus schwerste —: die ganze Behandlung des Satzes vom Grunde ist ein trauriger circulus vitiosus. Es wird uns nämlich gesagt: Denkbar ist etwas durch die Bestimmung des objektiven Grundes. Alle Bestimmungen vom objektiven Grunde sind das Ding. Also ist das Ding denkbar durch das Ding! Oder: Alle Bestimmungen vom objektiven Grunde sind der hinreichende Grund. Der hinreichende Grund ist das Ding selbst. Also: Das Ding ist der hinreichende Grund des Dinges. So werden uns Ding durch Ding, Bestimmung durch Bestimmung erklärt. Wie kann ein solches „Prinzip" Grundlage aller reellen Kenntnis sein?

2. Der Satz des Grundes schlechthin belehrt uns, was zur Möglichkeit eines Dinges erfordert wird. Aber damit ist unsere Erkenntnis noch nicht befriedigt. Es bleibt noch die Frage: „Warum ist ein Ding nicht bloss möglich, sondern warum existiert es sogar? Warum ist aus einem bloss möglichen Dinge gerade dieses bestimmte geworden?" Es muss doch einen Grund geben, der sowohl unserer subjektiven Anforderung wie der objektiven Tatsache genügt. Dieser doppelten Aufgabe entspricht der Satz des zureichenden Grundes. Er lautet: „Alles, was geschieht, oder was so existiert, dass es auch nicht existieren könnte, hat einen von seiner Möglichkeit verschiedenen hinreichenden Grund seines

[1]) Willmann, Idealismus, III. 221.

so bestimmten Daseins“ [1]). Eine einfache Überlegung belehrt uns weiterhin, dass dieser Grund nicht eine Negation sein, auch nicht in den innerlichen Bestimmungen des Dinges liegen kann, sondern nur ausserhalb desselben liegen muss. Aus dieser Feststellung ergeben sich für Stattler wichtige Grundbegriffe, welche er uns in einer sehr harten Sprache vorführt. So besonders der Begriff des Subjektes: Der Wechsel unserer inneren Zustände ist Tatsache. Damit derselbe möglich ist, muss ein „unwechselbares“ Subjekt vorhanden sein. An diesem wird durch Einwirkung eines äusseren Prinzipes die Veränderung oder der Wechsel hervorgerufen. Fragen wir schliesslich, woher denn dieser Satz des zureichenden Grundes stamme, so werden wir belehrt: „er ist gewonnen teils aus der Erfahrung, nämlich aus der Entstehung neuer Zustände in der Seele; teils aus dem Satze des Widerspruches; dieser aber genügt noch nicht; denn er gibt nicht an, warum gerade diese Bestimmtheit existiert.“ Darum bedarf es noch eines Schlusses aus dem allgemeineren Satze: alles hat seinen objektiven Grund einer möglichen Erkenntnis. Der Satz des Grundes erstreckt sich also, schliesst Stattler seine Ausführungen mit einem kritischen Seitenblick auf die damalige Zeitphilosophie, auf die Wirklichkeit wie die Möglichkeit aller Dinge; ebenso nicht nur auf das Zufällige, sondern auch auf das Wesentliche derselben. Hätte Kant diese allgemeine Urkraft des Satzes vom Grunde beachtet, er wäre in seinem Philosophieren von schweren Irrtümern bewahrt geblieben. Er hätte vor allem nicht gelehrt: Alle analytischen Sätze haben am Satze des Widerspruches allein ihr entscheidendes Kriterium der Wahrheit. Auch wären dann die allgemeinen synthetischen Urteile a priori nicht erdichtet worden.

Zunächst wird es überraschen, dass Stattler hier ein neues Moment zur Bestimmung des Dinges heranzieht. Vorhin schien sich uns die „Kennbarkeit“ eines Dinges, auch des „eingeschränkten“ lediglich in Denkbeziehungen zu erschöpfen. Jetzt bedarf es aber noch einer äusseren Ursache,

[1]) A-K §§ 30—39.

welche als causa efficiens die Existenz bewirkt. Am besten lässt sich diese Diskrepanz lösen, wenn wir vermuten, Stattler wollte vorhin sagen: „Wenn das Ding existiert, dann bestehen diese und jene Beziehungen.“ Jetzt aber gilt es, zu zeigen: dass das Ding existiert. Freilich soll dabei nach Stattler die Existenz als eine „neue, kennbare Bestimmung“ in unseren Denkinhalt aufgenommen werden. Vergleichen wir diese Äusserungen Stattlers mit jener anderen, wo er behauptet, die Dinge beständen aus einfachen Elementen, welche letztere ihrerseits mit anziehenden und abstossenden Kräften ausgerüstet wären! Aus all diesen Bestimmungen zeigt sich deutlich der Zwiespalt in dem scheinbar so fest geschlossenen Denken Stattlers. Neben dem logischen Gebiet steht unvermittelt das Gebiet des Wirklichen, und zum logischen Grundgesetz kommt ein metaphysisches Prinzip, die causa efficiens und damit — eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Mit der falschen Trennung von Möglichem und Wirklichem befindet sich eben Stattler auf einem Irrwege der Spätscholastiker und auch des Philosophen Wolf. Nach letzterem ist die Wirklichkeit das complementum der Möglichkeit, eine Anschauungsweise, welche uns in der Lehre von Gott und seinem Verhältnis zur Welt in besonderer Weise entgegentritt. Stattler bleibt in ähnlichem Irrtum befangen. Das reale Sein, d. h. das existierende Ding setzt sich doch nicht zusammen aus meinen Gedanken und etwas, was ihm Gegenständlichkeit verleiht!

In dem Satze ferner, „warum aus dem Möglichen gerade dieses Wirkliche entstanden“, klingt der leibniz'sche Ansicht nach von der Auswahl aus dem Möglichen, ein falscher Gedanke, der in der Lehre von der Schöpfung abzuweisen ist.

Wenn Stattler weiterhin die Existenz als eine „neue kennbare Bestimmung“ bezeichnet, so ist dies eine richtige Folgerung aus einer falschen Voraussetzung. Existenz ist vielmehr das mir Gegenüberstehende, ein Ausdruck dafür, dass ein dem denkenden Subjekte objektiv Gegenüberstehendes anerkannt oder gesetzt wird.

Auch was Stattler über den Ursprung jenes Gesetzes vom zureichenden Grunde erwähnt, bedarf der Berichtigung. Aus der Erfahrung im gewöhnlichen Sinne kann der Satz vom Grunde nicht abgeleitet werden. Er ist vielmehr die Voraussetzung aller Erfahrung und macht diese selbst erst möglich. Wolf leitet ihn vom Prinzip der Identität und des Widerspruches ab. Dagegen hat sich schon Crusius gewendet[1]). Thiele sieht in dem genannten Axiom „einen mit Naturnotwendigkeit aus dem Wesen des Erkenntnisvermögens hervorgehenden Akt“ [2]). Gewiss, nur müsste zuerst das Wesen des Erkenntnisvermögens aufgezeigt werden! Stattler erschöpft sich in fruchtlosen Erörterungen und nichtssagenden Tautologien.

Eine beissende, aber nicht unberechtigte Kritik übt Mutschelle an diesem stattlerischen Prinzip, wenn er es also umschreibt:

„Jedes Denkbare (jedes so bestimmte Ding) ist an allem seinem besonders Denkbaren (an allen Merkmalen, Realitäten und Negationen) als dieses besonders Denkbare (als dieses besondere Ding) vollständig denkbar [3]).“

---

[1]) Cf. Thiele Günther: Die Philosophie Immanuel Kants. Halle, Niemeyer 1882, 1. Bd., I. Abt. S. 97 ff.

[2]) Thiele Günther: Die Philosophie des Selbstbewusstseins. Berlin, Skopnik 1895, S. 66.

[3]) Beiträge zur Metaphysik. Cf. Werner, K.: Geschichte der kath. Literatur, S. 295.

IV.

Stattlers Ansicht von den Quellen des kant'schen Systems.

§ 9.

Das Entstehen der kritischen Philosophie.

1. „Drei Hauptgedanken, so versichert Stattler[1]), waren bei Herrn Kant die Quelle der Erfindung eines durchgängig nagelneuen Systems von Logik und Metaphysik." Der erste war der von Hume bestrittene Begriff der Kausalität. Die meisten Metaphysiker hatten diesen Begriff als der Erfahrung entnommen angesehen. Hume schien aber in seinem siebenten Versuch über den menschlichen Verstand erwiesen zu haben, es gebe in der Erfahrung kein Beispiel, dass ein Ding als Ursache mit einem anderen als Wirkung verbunden wäre. Kant hielt diesen Beweis für giltig und schloss: stammt der Begriff einer wirkenden Ursache nicht aus der Erfahrung, so ist er a priori. Dieser Gedanke gab Anlass, misstrauisch zu werden auch gegen die übrigen vermeintlich aus der Erfahrung hergeholten Begriffe, so von Substanz und Accidens und besonders derjenigen, welche wir unter den Namen der Kategorien zusammenfassen. So erklärt sich Stattler, wie Kant zur Lehre vom apriorischen Ursprung der Begriffe gekommen. Ohne Zweifel ist damit ein richtiges Moment betont. Als Beleg für den Einfluss Humes wird jene Stelle in der Vorrede zu den Prolegomena herangezogen. Eine tiefere Untersuchung jedoch über das Verhältnis Kants

[1]) A-K § 1.

zu Hume wird nicht angestellt, da Stattler die Schriften der vorkritischen Periode nicht kennt und offenbar auch nicht — das erste gute Werk Humes. Die eigene philosophische Anschauung Stattlers, die völlige Ableugnung, ja Missdeutung des a priori, und der Versuch einer empirischen Ableitung der Begriffe wird uns noch näher beschäftigen; die Lehrmeinung, dass die äusseren Dinge auf unsere Sinne wirken, mit den daraus sich ergebenden Konsequenzen, hat uns bereits oben gezeigt.

2. Als ein zweites Hauptmotiv für das neue System erscheint die Lehre von Raum und Zeit. Der Begriff von Raum soll in uns nicht a posteriori durch Wahrnehmung entstehen, auch ist der Raum für sich selbst keine wirkliche Bestimmung oder ein Verhältnis der Dinge an sich, sondern eine bloss subjektive Beschaffenheit unseres Gemütes, eine Form der Anschauung. Analoges gilt auch vom Begriffe der Zeit. Mit dieser Ausführung trifft Stattler wohl manches Richtige. Dass er aber freilich durch die unkritische Überzeugung von der Richtigkeit seines — übrigens ganz einseitigen — Raumbegriffes die kantische Theorie keineswegs entsprechend würdigen kann, wird sich unten ergeben.

3. Weiterhin hat zur Ausbildung der kritischen Philosophie mitgewirkt der Standort, auf dem sich Kant anfangs befand und „von wannen er alle Aussichten nahm“. Dies war aber das leibnizische System[1]). Der Hauptsatz lautet hier: man kann keinen wirksamen Einfluss der äusseren Dinge auf unsere sinnlichen Ideen und folglich auch nicht das wirkliche Dasein der Dinge beweisen. Kant nahm diese Ansicht für richtig an und strich nebst dem äusseren Raum auch alle Wirklichkeit der äusseren und inneren Zeitfolge, ein im Sinne Stattlers unverzeihlich kühnes Unternehmen. Denn Stattler sieht gerade im Wechsel unserer Vorstellungen den evidenten Beweis der Zeitfolge, ja sogar das Wesen der Zeit.

4. Geht Kant auch von der Leibnizens Philosophie aus, so durchbricht er doch auch deren schwache Seiten. Nach

[1]) A-K § 3.

ihrer Lehre sind die Seele des Menschen und die seelenähnlichen äusseren Monaden ausgerüstet mit dem fortdauernden Vermögen, sich selbst harmonisch ihre gegenseitigen inneren und äusseren Zustände und Verhältnisse vorzustellen. Diese Ansicht, bemerkt Stattler, ist aber nur in Bezug auf die Seele durch Erfahrung begründet, das Übrige ist unbewiesene Hypothese. Kant will von einer solchen nichts wissen, geht aber noch weiter und sieht auch in den Vorstellungen des inneren Sinnes nur Erscheinungen einer denkenden Substanz (phaenomenon substantiatum). „Jetzt war also dem ganzen leibnizischen Systeme der Boden auch da, wo es allein noch festhielt, schon durchgeschlagen.“ Unsere gründliche Erkenntnis hat es nur mit Erscheinungen zu tun. Vom Wesen der Seele und der äusseren Dinge wissen wir nichts, ebensowenig auch von Gott.

5. „Eine irrige Hauptidee behielt Kant doch vom leibnizischen System noch bei“ [1]), nämlich die Idee vom gleichartigen Ursprunge aller Erscheinungen. Leibniz, Wolf, Baumgarten lehren: „Die Seele stellt sich durch tätige Kraft (vis praesentandi) die äusseren Dinge durch den äusseren Sinn, sich selbst und die inneren Zustände durch den inneren Sinn vor.“ Kant macht beide Vorstellungen lediglich passiv (rezeptiv). Die innere und äussere Sinnlichkeit sind ihm „lautere Rezeptivität“. Aus solchen ganz unbewiesenen Voraussetzungen, nämlich Abstraktion vom Einfluss der Sinnenwelt auf die Seele, Verwechslung von „Anschauung“ und „Vorstellung“, wovon erstere offenbar eine Tätigkeit, die zweite nur eine passive Modifikation ausdrückt, endlich „aus dem gar zu steifen Sinne, einmal nur alles a priori auszuecken, was Logik und Metaphysik heissen soll“, entspringen viele üble Folgen, ungerechte Vorwürfe gegen jede Metaphysik, und nicht zum wenigsten auch die gar zu grosse Zuversicht Kants zu seinem eigenen Systeme. „Denn er war von dem leibnizischen Systeme soweit eingenommen, dass er selbes noch für das bewährteste aus allen, die er

[1]) A-K § 14 Anm. 2.

vorfand, hielt.“ Andrerseits war er auch mit Recht überzeugt, dass man vom Standpunkte der leibniz'schen Philosophie aus sein eigenes System nicht widerlegen könne.

6. Für die Erfindung der synthetischen Urteile a priori ferners war eine Hauptveranlassung bei Kant wahrscheinlich die von den meisten Anhängern Leibniz' „verkannte allgemeine Urkraft des Satzes vom hinreichenden Grunde“. Dieser geht nach ihrer Ansicht bloss auf die zufälligen Begebenheiten und lautet: „alles, was geschieht, hat seine Ursache oder seinen hinreichenden Grund.“ Wie Stattler diese Anschauung ablehnt, hat sich bereits gezeigt[1]).

7. „Die letzte Veranlassung der neuen kantischen Erfindung, und zwar eine aus den stärksten,“ war der Wahn Kants, als leiteten alle bisherigen Metaphysiker nicht nur die ursprünglichen Begriffe, sondern auch die Allgemeinheit und Notwendigkeit derselben geradezu allein aus der Erfahrung her. In diesem Punkte befinden sich Kant und mehrere seiner Rezensenten in einem sehr irrigen Wahn. Denn Stattler meint von sich, er selbst gehöre nicht zu jenen Metaphysikern. Schon 1770 habe er in seiner Logik (Logica) gelehrt: nur die objektive Realität der Begriffe stammt aus der Erfahrung, die Allgemeinheit aber wird bestimmt durch den Satz des Grundes oder des Widerspruches.

8. Diese Äusserungen Stattlers sind in zweifacher Hinsicht wertvoll. Fürs erste ersehen wir, wie er die Kritik der reinen Vernunft auffasst und beurteilt. Er erkennt als deren Grundtendenz an, eine vollständige Reform der Philosophie herbeizuführen. Damit hat er den Hauptzweck des epochemachenden Werkes richtig beurteilt. Denn „es kann kein Zweifel sein, bemerkt Vaihinger[2]), dass man nur in einem Sinne von einem Hauptzwecke Kants reden kann: Kants Hauptzweck war eine Reform der Philosophie ihrer Form und ihrem Inhalte nach durch Vermittlung des Dogmatismus und Skeptizismus“. Eine andere Frage ist es freilich, inwieweit Kant sein Ziel erreicht hat. Hierin belehrt uns

[1]) Oben § 8.

[2]) Kommentar zu Kants Kritik d. r. V. I. S. 69.

Stattler, dass die mannigfachen in der Kritik noch vorhandenen dogmatischen, skeptischen und idealistischen Elemente den Weg zu jenem Ziele verlegt hätten.

Historisch beachtenswert ist es auch, was Stattler über das Verhältnis von Kant zu Leibniz sagt. Der Fusspunkt für die Deduktionen Kants ist die leibniz'sche Philosophie, aber in dem Sinne, dass deren Mängel überwunden werden sollen. Diese Auffassung Stattlers ist durch die Kantforschung in unserer Zeit nur bestätigt worden.

Dass ferner die Annahme der transzendentalen Idealität von Raum und Zeit mit zu jenen entscheidenden Faktoren gehört, welche den kant'schen Kritizismus entwickeln halfen, kann auch von dem modernen Kantstudium zugegeben werden.

Weiterhin ist es beachtenswert, dass Stattler in der Kritik der reinen Vernunft ein verhängnisvolles Nachklingen des Satzes vom Grunde in der engen leibniz'schen Fassung vermutet. Damit wird ohne Zweifel auf einen Umstand hingewiesen, welcher für die historische Würdigung der Kritik zu beachten ist. Freilich ahnt Stattler nicht, dass er sich selbst in einem fundamentalen Irrtume befindet, wenn er in jenem Grundsatze das Universalmittel für die Lösung philosophischer Fragen sieht.

Der andere Gesichtspunkt, von dem aus jene obigen geschichtlichen Bemerkungen Stattlers wertvoll sind, ist dieser: Es zeigt sich, dass Stattler in seinem Philosophieren von ähnlichen Motiven geleitet ist wie Kant. Auch Stattler sucht die einseitige empiristische und rationalistische Richtung zu überwinden. Bei Kant gelang dies nach Kuno Fischer[1]) durch die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als zwei nicht bloss graduell, sondern wesentlich voneinander unterschiedenen Erkenntnisvermögen. Ähnlich auch nach Vaihinger[2]). Diese Absage gegen den leibniz'schen Dogmatismus hatte Stattler schon viele Jahre vor dem Erscheinen der Kritik

---

[1]) Geschichte der neueren Philosophie. III. Bd. Immanuel Kant. 3. Aufl. S. 287 ff.

[2]) a. a. O. I. S. 49 ff.

der reinen Vernunft vollzogen in seinem cursus philosophiae und im compendium philosophiae. Er unterscheidet nämlich Sinnlichkeit und Verstand, aber nicht so, dass ersterer das verworrene oder dunkle Denken zukommt, letzterer das deutliche Denken. Weder das Denken überhaupt, noch das deutliche Denken ist das ausschliessliche Geschäft des Verstandes, ja es gibt auch „einen dunkel denkenden Verstand". Andererseits müssen wir selbst der Sinnlichkeit schon Urteile und Schlüsse, aber nur „unter pur einzelnen und wirklichen Subjekten und Prädikaten . . . zugestehen"[1]).

Ferner ist bei Stattler ein Leitmotiv die Entwickelung und Ableitung der Kategorien. Auch die Feststellung der Grenzen unserer Erkenntnis versucht er. Freilich ist das Ergebnis hier ein ganz verschiedenes. Denn er „deckt die Schwächen des leibniz'schen Systems", die Kant noch teilt, auf und überwindet sie[2]).

Endlich bekennt auch Stattler: „Mit gutem Grunde wirft Kant jeder alten gewöhnlichen Logik vor, dass in selber keine Rücksicht auf den Inhalt und Ursprung der Begriffe genommen, folglich für die Realität oder objektive Giltigkeit derselben auf keine Weise gesorgt und eben darum gegen den Betrug eines bloss subjektiven Scheines der Wahrheit keine Verwahrung zu finden war." Dieser Vorwurf, meint Stattler, betreffe ihn selbst nicht; denn der Anti-Kant habe schon in seiner Logik für den Inhalt einer Realwahrheit gesorgt und Regeln gegeben, wie Idealwahrheit und Realwahrheit zu unterscheiden sei.

---

[1]) A-K § 155.
[2]) A-K § 10.

V.

Sinnlichkeit.

§ 10.

Die sinnlichen Vermögen.

1. Kant nimmt die überkommene Lehre von den Seelenvermögen, von der Einwirkung der Gegenstände auf unsere Sinne ohne weitere Kritik an, ein dogmatisches Verhalten, das oftmals an ihm getadelt worden ist. Stattler leidet hierin an dem gleichen Fehler. Deshalb dürfen wir auch nicht erwarten, dass der „Anti-Kant" die Axt der Kritik an die Wurzel der Lehre von der Sinnlichkeit legen werde. Aber vom historischen Gesichtspunkte aus bleiben Stattlers Ausführungen von Wert. Denn in manchen Punkten zeigt er sich kritischer als der Autor der kritischen Philosophie, und Einwände, welche im 19. Jahrhundert mit aller Energie gegen Kants Lehre vom äusseren und inneren Sinne erhoben worden, hat Stattler bereits ein Säkulum früher vorgebracht. Zunächst ist er mit Kant einverstanden, dass Sinnlichkeit und Verstand strenge von einander geschieden werden. Dagegen verwirft er die Art und Weise, wie Kant beide Vermögen gegeneinander abgrenzt. „Nach den Begriffen Kants denkt und erkennt die Sinnlichkeit des Menschen gar nicht, sondern verhält sich ganz passiv; hat nur passive Vorstellungen. Diese Denken ist schon das Geschäft des Verstandes[1])." Damit wendet sich Stattler gegen einen „Fundamentalartikel"[2])

[1]) A-K § 125.

[2]) Vaihinger, II. 22.

der Kritik der reinen Vernunft, nämlich gegen die passive Sinnlichkeit. Nach Stattler verhält sich die Sinnlichkeit durchaus nicht bloss passiv. Vielmehr bildet auch sie Urteile und Schlüsse, aber nur von pur einzelnen Subjekten und Prädikaten[1]). Ja „auch unsere Begriffe von Klassen, Gattungen, Arten wirklicher Dinge, sofern jene noch keine vollkommene Allgemeinheit haben, sind ein Werk der Sinnlichkeit“[2]). Mit seinen Bedenken gegen das passive Vermögen der Sinnlichkeit steht Stattler nicht allein. Auch Herder findet es unbegreiflich, wie „Rezeptivität der Eindrücke eine Grundquelle der Erkenntnisse unseres Gemüts“ genannt werden kann[3]). Miotti parallelisiert mit einem Anflug von Sarkasmus — allerdings nicht ganz richtig — „Kants Sinnlichkeit und Anschauungen mit dem Mark des Gehirns und den materiellen Begriffen“. Was den Vertretern der materialistischen Empfindungslehre das Mark des Gehirns ist, das ist für Kant die Sinnlichkeit; „jedoch mit dem Unterschiede, dass nach jenen die Formen der Gegenstände von den Gegenständen selbst auf das Mark eingeprägt, nach diesem aber von der Sinnlichkeit den Gegenständen zugefügt werden“[4]). Von den Neueren hat es besonders Jürgen Bona Meyer in seiner Psychologie Kants getadelt, dass die Passivität lediglich der Sinnlichkeit zugewiesen werde; auch die Sinnlichkeit sei aktiv, wie der Verstand auch passiv[5]). Mag Stattler Recht haben, wenn er die Lehre von der „pur passiven“ Sinnlichkeit bekämpft, so unterliegt doch seine eigene Bestimmung von Sinnlichkeit und Verstand gerechten Bedenken. Gewiss, beide Vermögen stehen in der Kritik der reinen Vernunft in schroffem Gegen-

---

[1]) A-K §§ 118, 155.

[2]) Ib. §§ 158, 160.

[3]) Herder: Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kr. d. r. V. Leipzig, Hartknoch 1799, I. S. 161.

[4]) Über die Falschheit und Gottlosigkeit des Kantischen Systems. Augsburg 1802, S. 77 ff.

[5]) J. B. Meyer: Kants Psychologie. Berlin 1870 bes. S. 175 ff., wo jene Art der Abgrenzung von Sinnlichkeit und Verstand entschieden abgelehnt wird. Cf. auch Vaihinger a. a. O. II. 23.

satze. Dies hat auch von jeher Anstoss erregt. Die Anhänger der leibniz'schen Philosophie mussten Einsprache erheben. Denn ihnen waren ja Sinnlichkeit und Verstand bloss graduell verschieden. So löste ferner Salomon Maimon den bezeichneten Gegensatz in den rein graduellen eines unvollständigen und vollständigen Bewusstseins auf. Ähnlich auch Beck. Von diesem und Maimon beeinflusst, fasste Fichte die Sinnlichkeit als gehemmte Verstandeshandlung auf[1]). Und Miotti meinte, das „Deutlichdenken" sei das wesentliche Merkmal des Verstandes[2]). Diese Ansicht lehnt Stattler ausdrücklich ab[3]) und lehrt dagegen: „Ganz recht kommen alle besseren Metaphysiker in dem überein, dass sie zu einem eigentlichen Geschäfte des Verstandes das Allgemeindenken durch unmittelbare Urteile machen. Nur hat schier keiner bemerkt, welches denn jene Grundsätze seien, aus denen allein vollkommene Allgemeinheit und Notwendigkeit des Denkens oder der Begriffe entstehen kann[4])." Diese Grundsätze sind die des zureichenden Grundes und des Widerspruches. Da die logisch objektive Kraft derselben nach Stattler alles durchdringt, so wäre damit freilich ein gewisser innerer Zusammenhang von Sinnlichkeit und Verstand gegeben. Stattler könnte also nicht jener Vorwurf treffen, den Thiele mit Recht gegen Kant erhebt, Kant habe beide Vermögen nicht in einen inneren funktionellen Zusammenhang gebracht[5]). Allein auch bei Stattler ist jener Zusammenhang bloss logisch gesucht, aber nicht psychologisch dargetan. Übrigens kann doch auch das blosse „Einzeldenken" nicht das ausschliessliche Charakteristikum der Sinnlichkeit sein. Denn wenn das Denken mit dem unendlichen Wesen sich befasst, so ist doch auch hier der Gegenstand ein einzelner. Er müsste also der Sinnlichkeit zugewiesen werden. Allein Stattler glaubt Grund genug

[1]) Vaihinger II. 23.
[2]) a. a. O. S. 68ff.
[3]) A-K § 155.
[4]) A-K § 156.
[5]) Philosophie J. Kants I. b. 309 bes. auch die Anmerkung.

zu haben, dasselbe als einziges Objekt der Vernunft zuzuweisen. Stattlers Abgrenzung der Seelenvermögen muss also versagen.

2. Die Sinnlichkeit, insofern sie sich auf das Erkenntnisvermögen bezieht[1]) teilt Kant in zwei Äste, äussere und innere Sinnlichkeit. Er folgt hierin dogmatisch älteren Lehren, verbindet jedoch diese nicht organisch mit dem System der kritischen Philosophie. Übrigens spricht er nicht sehr viel und genau über den hier in Frage stehenden Punkt. Der Singular „äusserer Sinn" wechselt mit dem Plural „die äusseren Sinne", „ohne dass Kant sich über das Verhältnis des zusammenfassenden „äusseren Sinnes" zu den einzelnen „äusseren Sinnen" irgendwie genauer auslässt"[2]). Nach Kant heisst das Vermögen, durchs Affiziertwerden zu äusseren empirischen Anschauungen zu gelangen" der äussere Sinn[3]).

Mit Recht wendet sich Stattler gegen eine derartige vage Bestimmung. Es muss anerkannt werden, dass er sich in der Lehre „von der Sinnlichkeit" bestimmter und schärfer äussert als Kant. Allein es ist auch hier der gegen Stattler schon erhobene Vorwurf zu wiederholen, dass durch vorgefasste Distinktionen der in Frage stehende Erkenntnisvorgang nicht aufgeklärt wird. Auch ist die „Sinnlichkeit" nur scheinbar, keineswegs aber innerlich gegen Verstand und Vernunft abgegrenzt. Dazu kommt noch eine erkenntnistheoretische Voraussetzung, nämlich die Wahrheit beruhe hier in der Übereinstimmung der Vorstellungen mit dem Gegenstande, ein alter Irrtum, der im Folgenden noch besonders wird abgelehnt werden.

3. Über den inneren Sinn spricht sich Kant zwar weit ausführlicher aus, allein er erscheint auch hier bestimmt

---

[1]) Kant unterscheidet nämlich auch eine Sinnlichkeit in Bezug auf das Begehrungsvermögen: cf. Schmid, Carl Christian Erhard: Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften. Jena 1795.

[2]) Vaihinger a. a. O. II. 124.

[3]) Schultz, Johann: Prüfung der Kantischen Kritik d. r. V. II. Königsberg 1792. — Auch Schmid a. a. O. bezieht sich auf diese Stelle. Über den äusseren Sinn cf. auch A 49 und Amphibolie der Reflexionsbegriffe; Vaihinger II. 473 ff.

durch die ältere Philosophie; ferner sind seine Ausführungen durchaus nicht klar und innerlich abgeschlossen. Mit Recht bemerkt Vaihinger an zwei Stellen seines Kommentars, „die ganze Theorie des inneren Sinnes ist eines der schwierigsten Kapitel bei Kant“ [1]). Soviel ist sicher, dass Kant den inneren Sinn in eine gewisse Parallele zu dem äusseren Sinne bringt. Darauf deutet auch Schultz hin, wenn er sagt: „Das Vermögen, durchs Affiziertwerden zu inneren empirischen Anschauungen, imgleichen zu Gefühlen der Lust und Unlust zu gelangen, heisst der innere Sinn [2]).“ Objekt dieses Sinnes sind also „das Gemüt selbst oder sein innerer Zustand, aber nicht die Seele selbst“ [3]). Dabei teilt Kant diesem inneren Sinn die Aufgabe eines vermittelnden Organes zu, eines Mediums, welches die inneren Zustände affizieren, wir die Zustände der Aussenwelt den äusseren Sinn [4]) — eine für den Standpunkt der kritischen Philosophie gewiss äusserst barocke Lehre. — In der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft wird freilich diese Ansicht modifiziert, und die Lehre vom inneren Sinne weiter gebildet, allein nicht widerspruchslos, und auch Vaihinger glaubt hiergegen einen „schweren Vorwurf“ [5]) erheben zu müssen. Was Stattler gegen die bezeichnete Lehre Kants vorzubringen weiss, erscheint sehr dürftig. „Die Seele hat das Vermögen, nicht bloss auf die Ideen selbst zu achten sondern auch auf die eigene Tätigkeit, die eigenen Gedanken, und auf sich selbst.“ Sie kann — und damit wird das Objekt des inneren Sinnes noch genauer bestimmt — „ihren Blick von den sinnlichen Ideen und den Gegenständen derselben auf ihre geraden Gedanken als ihre eigenen Wirkungen zurückwenden, diese wie jene

[1]) II. 125, 480.

[2]) Prüfung II. 280.

[3]) Kr. d. r. V. A 22.

[4]) Vaihinger II. 125 ff.

[5]) II. 482, 477 ff. ist eingehender die Theorie Kants dargestellt. Die diesbez. Ausführungen in Schmids Wörterbuch S. 426. Über das Verhältnis der 2. zur 1. Auflage der Kr. d. r. V. in diesem Punkte cf. Thiele: Kants intellektuelle Anschauung S. 88 ff.

anschauen, adperzipieren, ihre inneren Merkmale, Verhältnisse, Zeitfolge unmittelbar als lauter einzelne Gegenstände wahrnehmen und beurteilen[1])." Die Seele wird also als causa efficiens der Gedanken durch den inneren Sinn „vorgestellt". Die Parallele zwischen diesem und dem äusseren Sinne ist demnach auch beim Anti-Kant vorhanden. Der „ausserordentlich merkwürdige Unterschied" zwischen dem inneren und äusseren Sinn liegt lediglich darin, dass im letzteren Falle die einzelnen sinnlichen Ideen ebensoviele numerisch verschiedene Objekte als causae efficientes vorstellen, alle Gedanken aber immer nur dasselbe ihnen gemeinsam wirkende Prinzip, die Seele. Gegen eine derartige Bestimmung des inneren Sinnes gelten die bereits oben gegen die Sinnlichkeit im allgemeinen erhobenen Bemerkungen. Auch lässt sich auf Stattler anwenden, was Thiele über Kants Lehre vom inneren Sinne sagt: „Es wäre richtiger und einfacher gewesen, statt des ganzen inneren Sinnes lediglich von der Verstandestätigkeit zu sprechen, welche die Empfindungen und Gemütszustände fixiert und zum Objekt des Denkens erhebt[2])." Nur ist der Anti-Kant diesem Ziele näher gekommen, wenn er ein Denken dem (inneren) Sinne zuerkennt.

4. Fragen wir endlich, worin denn gegenüber dem kantischen Subjektivismus „die objektive Wahrheit" unserer sinnlichen Kenntnisse besteht, so belehrt uns Stattler: „Reelle oder objektive Wahrheit ist das Verhältnis der Gleichheit unserer Kenntnis im Vorstellen mit dem Wesen oder wirklichen Dasein eines möglichen oder wirklichen Objektes"[3]).

Diese Auffassung ist unrichtig. Jene Gleichheit von Vorstellung und Sache kann es nicht geben. Denn es stehen gewiss nicht auf der einen Seite die Dinge und auf der anderen die Vorstellungen, so dass beide miteinander verglichen und als gleich befunden werden könnten. Von den

---

[1]) A-K § 151; §§ 127—130; § 24, IV. V.

[2]) Selbstbewusstsein S. 356.

[3]) A-K § 122; Log. § 309.

Dingen wissen wir überhaupt nur, insofern wir sie denken oder „vorstellen“. Nicht aber wissen wir, wie sie aussehen, wenn wir sie nicht denken oder „vorstellen“. Ferner ist in vorwürfiger Frage die Einrichtung unseres ganzen Erkenntnisvermögens wohl zu beachten. „Die Verarbeitung des sinnlichen Materials geschieht zwar durchweg unter Rücksicht auf die Art seines Gegebenseins, auf das Zugleichsein und Aufeinanderfolgen der Empfindungen, und insofern ist das Produkt a posteriori bedingt. Aber dieses Produkt würde doch ohne das Denken überhaupt nicht sein, es entsteht erst durch das Denken, also durch ein zum blossen Empfinden hinzukommendes neues Moment, sollte aber keine Spuren seiner Entstehung an sich tragen, keine Folgen dieses ihm doch zu Grunde liegenden neuen Momentes erkennen lassen? Es sollte in seiner ganzen Bestimmtheit nur a posteriori, nicht zugleich durch die Gesetzmässigkeit des Denkens, durch das Wesen des Erkenntnisvermögens, d. i. a priori bedingt sein?[1])“ Dieses letztere Moment übersieht Stattler. Wenn er seinem Gegner vorwerfen muss, dieser beachte einseitig nur das Subjekt, so trifft den Anti-Kant der gleiche Tadel bezüglich seines Objektivismus. Dies hat mit Recht bereits Mutschelle betont, indem er sagt: es ist falsch, die Denkbarkeit eines Dinges einzig in diesem selbst zu suchen und vom Vorstellungsvermögen der Seele als der aktiven Bedingung völlig zu abstrahieren[2]). Stattler glaubt weiterhin, durch unmittelbares Anschauen nähmen wir die Existenz, freilich zunächst nur der Ideen, dann aber auch der Seele und das verschiedenartige Verhältnis derselben zu den Ideen wahr. Allein hier ist zu betonen, dass der Begriff „Anschauen“ zuerst etwas genauer hätte erörtert werden sollen, ehe er in so umfassender Weise angewendet wurde, da es sich doch offenbar um ein ganz eigenartiges Anschauen handeln muss. Unrichtig ist es weiterhin, wenn Stattler von einem Anschauen der Verhältnisse spricht. Verhältnis setzt zwei Ver-

[1]) Thiele: a. a O. S. 16.
[2]) Beiträge zur Metaphysik.

gleichungsglieder voraus. Ich muss das eine auffassen, festhalten und in meiner Denkbewegung zur Apperzeption des zweiten Gliedes fortschreiten und endlich beide miteinander in Beziehung setzen. Hierin hätte Stattler bereits von Plato, von dem er selten und nicht mit besonderer Achtung spricht, sich belehren lassen können. Denn im Theätet wird sehr eingehend von der Wahrnehmung gesprochen und betont: an Ton und Farbe kann nicht mittels des Gehöres und Gesichtes wahrgenommen, aufgefasst werden, dass beide, Farbe und Ton sind, dass ein jedes vom anderen verschieden, mit sich selbst aber identisch (*ἑαυτῷ δὲ ταὐτόν*), dass sie zusammen zwei, jedes von beiden eins, beide unähnlich oder ähnlich sind. Vielmehr, so antwortet Theätet, scheint mir die Seele selbst durch sich selbst das Gemeinsame an Allem zu erforschen [1]).

[2]) Theätet: p. 185 (c. 29): *αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.*

VI.

Theorie des Raumes.

§ 11.

Stattlers Raumtheorie.

1. Es ist bereits früher kurz angedeutet[1]) worden, dass Stattler die Begriffe von Raum und Zeit abzuleiten sucht aus dem Satze des Widerspruches. „Die Realität und die durch sie nur uneigentlich denkbare Negation, oder das Ja und Nein derselben Realität, nennt Stattler einen Widerspruch[2])." Auf keine Weise lässt sich zu gleicher Zeit oder in einer einzelnen Vorstellung das Ja und Nein einer Realität denken. Solches hat seinen Grund im widersprechenden Objekte: wie die Realität und Negation einander in objektiver Denkbarkeit sich voneinander ausschliessen und aufheben, so auch die Kenntnisse von beiden[3]). Oder umgekehrt: wie es subjektiv unmöglich ist, zu gleicher Zeit einen Widerspruch zu denken, so können auch die objektiven Bestimmungen niemals in einem Subjekte zu gleicher Zeit beisammen sein[4]). Auf dass also ein Widerspruch in einem einfachen Subjekte da sein kann, ist objektiv wirkliche Zeitfolge durchaus nötig. Und damit mehrere numerisch unterschiedene Dinge miteinander existieren können, dazu ist ein wirkliches Auseinandersein, ein Raum notwendig[5]). So werden also die Begriffe von Zahl,

---

[1]) Oben S. 40.
[2]) A-K § 18.
[3]) a. a. O. § 19.
[4]) a. a. O. § 23.
[5]) a. a. O. § 24.

Zeit und Raum auf den Widerspruch der gleichzeitigen Bestimmungen zurückgeführt, und der Raum wird angesehen als eine Folge des örtlichen Auseinanderseins ausgedehnter, impenetrabler Dinge.

2. Diese Theorie wird noch deutlicher, wenn wir auf andere Lehren der damaligen Philosophie blicken. Nach Deskartes fallen Körper und Raum zusammen, Körperlichkeit und Ausdehnung sind ihm identisch. Wolf lobt darob Cartesius, dass dieser eingesehen, der Raum sei nichts von den Dingen sachlich Verschiedenes; freilich habe dieser Philosoph, aus Mangel eines deutlichen Begriffes von ordo sich den Weg zur richtigen Bestimmung des Raumes verlegt. Raum ist vielmehr, so lehren Leibniz-Wolf, die Ordnung der gleichzeitigen Dinge[1]).

Gegen diese Definition wandten sich schon mehrfach Wolfs Zeitgenossen[2]) und unmittelbare Nachfolger, vor allem aber Stattler. Nicht im ordo rerum simultanearum, sondern im discrimen locorum rerum simultanearum besteht das Wesen des Raumes. „Auseinanderseyn, und mit Ordnung bestimmte Plätze einnehmen, sind noch zwei sehr verschiedene Dinge[3])."

3. Gewiss zeigt Stattlers Theorie des Raumes schärferes Denken als diejenige von Leibniz-Wolf, allein sie ist trotzdem falsch. Denn sie bewegt sich in einer petitio principii. „Das Auseinandersein der Plätze der gleichzeitigen Dinge" kann nicht der Raum sein, sondern setzt vielmehr den Raum bereits voraus. In diesem finden die einzelnen Dinge ihre Stelle. Hätte Stattler Recht, so wäre die Frage: „Was ist der Raum?" lediglich in die andere umgesetzt: „Was ist der Zwischenraum?" Übrigens ist noch aus anderen Gründen die bezeichnete Theorie falsch. Wohl sind durch den Abstand die einzelnen Dinge voneinander getrennt. Aber damit ist noch lange nicht der Raum, ja nicht einmal der „Zwischenraum"

---

[1]) Ontologia § 589.
[2]) Cf. Werner, Suarez II. 96ff.
[3]) A-K § 95*.

gegeben. Erst wenn die ausser- und nebeneinander befindlichen Objekte aufeinander bezogen und zur Einheit verbunden werden, entsteht Raum. Diese Verbindung kann aber nicht vom Objekte ausgehen, sie muss vielmehr dem Subjekte entstammen. Insofern betrachtet ist die Raumvorstellung subjektiv. Daher ist Stattlers Ausspruch unrichtig: „Die sinnlichen Ideen stellen schon für sich selbst die äusseren Objekte im Raume vor, auch ohne allen dazukommenden Anblick unseres wirksamen äusseren Sinnes[1]).“ Der Satz des Widerspruches erweisst sich somit völlig ungenügend, das Wesen des Raumes zu erklären. Endlich liegt der ganzen Erörterung Stattlers über das Wesen des Raumes eine schon oben zurückgewiesene Annahme zugrunde. Stattler zieht — freilich mit mehr Recht als Leibniz — den Schluss von den Erscheinungen auf die realen Verhältnisse der Dinge. Auch Herbart, Lotze, Wundt haben, wie Vaihinger bemerkt, einen ähnlichen Schluss gezogen. Allein es erschien uns bereits unstatthaft, die Wahrheit der sinnlichen Erkenntnisse in die Gleichheit von Vorstellung und Ding zu setzen[2]). Dies gilt um so mehr bei der Lehre vom Raume. Denn wir besitzen ja kein eigenes Organ für den Raum, keinen eigenen Raumsinn, wie etwa einen Sinn für Farben- und einen für Tonempfindung. Die Raumvorstellung entsteht vielmehr durch das Zusammenwirken der verschiedenen Sinne, vor allem des Tast- und Gesichtssinnes. Hätte Stattler psychologisch untersucht, wie die Raumvorstellung in uns ausgebildet wird, so wäre er vor manchem Fehler bewahrt geblieben. Ein Mangel schliesslich liegt in Stattlers Deduktion auch darin, dass nicht zu ersehen ist, wie wir dazu kommen, den Raum gerade als dreidimensional zu denken, was uns veranlasst, das flächenhafte Bild zu einem kubischen zu erweitern. Das einzig Gute in Stattlers Raumtheorie ruht in der Betonung des objektiven Momentes, eine Nachwirkung der Lehre von der prästabilierten Harmonie, vielleicht sogar auch noch des aristotelisch-scholastischen Realismus. Nur betont Stattler entschiedener als die übrigen

[1]) A-K § 131.

[2]) Oben § 10. 4.

Leibnizianer die Objektivität des Raumes, und er zeigt hierin nicht ihr bekanntes Schwanken, ob nämlich der Raumvorstellung in uns ein wirkliches oder bloss analoges Verhältnis entspricht. Vaihinger imputiert also mit Unrecht Stattler „dieselbe unklare Vermischung“ [1]).

§ 12.

Stattler und die Raumargumente Kants.

Stattler sagt, Kant habe in seinen fünf Beweisen dartun wollen, „dass Raum und Zeit nur subjektive Beschaffenheiten unsers Gemüthes sind, ohne welche diese Prädikate keinem Dinge beygelegt werden können“ [2]).

Dies ist eine etwas ungenaue Wiedergabe des kantischen Gedankens. Auch unterscheidet hier Stattler nicht, dass die beiden ersten Argumente die Apriorität, die beiden letzten (das vierte und fünfte), die Intuivität [3]) des Raumes erhärten sollen. Doch werden wir Stattler hierüber nicht sehr tadeln, da er bei der Widerlegung der betreffenden Argumente auf den Gedanken Kants richtig eingeht.

1. In dem ersten Raumargumente will Kant die Thesis beweisen: der Raum ist kein empirischer Begriff, sondern eine Form a priori der Anschauung. An dem Ausdrucke: der Raum ist kein empirischer Begriff stösst sich der Anti-Kant nicht. Denn er sieht wohl ein, dass hier „Begriff“ im weiteren Sinne als Vorstellung [4]) gebraucht wird. Er versteht also den zugrunde liegenden Gedanken besser als manche ältere und neuere Forscher, besonders auch als Bolliger, der Anti-Kant der Neuzeit [5]). Stattler geht sofort zum nervus probandi über, welchen er wiederzugeben sucht

---

[1]) II. 150. Über die ganze, hier kurz angedeutete Frage eine eingehende Erörterung ebenda S. 142—151.

[2]) A-K § 134**.

[3]) Vaihinger l. c. II. 205.

[4]) Vaihinger II. 157—159.

[5]) Bolliger: Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik. Basel 1892, S. 273.

mit den Worten: „Damit wir uns Dinge in verschiedenen Orten vorstellen können, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon voraus zum Grunde liegen.“ Dieses zum Grundeliegen deutet Stattler als ein zeitliches Vorangehen[1]) und erfasst damit den kantischen Gedanken wohl richtiger als Cohen[2]) und Riehl[3]), welche ein bloss logisches Vorangehen als Lehre Kants statuieren wollen[4]). Den Beweis, welchen Kant für die Apriorität des Raumes anführt, findet Stattler nicht zwingend. Keineswegs muss die Vorstellung des Raumes schon zugrunde liegen, um die Dinge aussereinander vorstellen zu können. Es genügt vielmehr, so wird uns versichert, dass die Dinge als numerisch verschieden im Raum existieren, und jedes den ihm entsprechenden Eindruck in unseren Ideen bewirke. „Nothwendig wird dann durch solche Ideen ein im Raume existierendes Aggregat uns anschaulich vorgestellt.“ Also die Objekte, resp. die Ideen, und nicht die Form der Anschauung, sind ratio a priori, warum wir Objekte im Raum sehen[5]).

Bei diesem Einwand ist bereits vorausgesetzt, dass der Raum existiere, abgesehen vom anschauenden Subjekte, ein Irrtum, der schon oben zurückgewiesen.

Der zweite Grund für den eben bezeichneten Einwand liegt wohl darin, dass Stattler glaubt, nur nach seiner eigenen Theorie lasse sich die betreffende Tatsache erklären: „Die wahre Ursache ist, dass der Widerspruch der wechselnden Bestimmungen nur eine Zeitfolge inner dem Subjekt, der Widerspruch aber des Unterschiedes numerisch vieler Subjekte nur im Daseyn dieser Subjekte einen Raum bestimmt.“ Überweg nennt das erste kantische Raumargument einen „Zirkelschluss“[6]). Denselben Vorwurf erhob schon früher

---

[1]) Dass jedoch das Apriori im Sinne Kants anders zu deuten ist, wird später dargetan werden.

[2]) Theorie der Erfahrung. 2. Aufl., S. 29ff.; 96ff.

[3]) Kritizismus I. 305ff.; 321ff.

[4]) Über diese Streitfrage cf. Vaihinger II. S. 89ff.; 96ff.; 172ff.

[5]) A-K § 131. 1.

[6]) Geschichte der Philosophie. 2. Aufl., III. S. 318.

Miotti mit den Worten: „Wenn der Begriff des Raumes a priori wäre, so müsste er vor aller Wahrnehmung im Gemüthe liegen, und unabhängig von dem Wahrgenommenen durch je ein Zeichen erkennet und bewiesen werden; allein Kant hat nichts davon angedeutet; er hat vielmehr seine Zuflucht zu dem Wahrgenommenen genommen und gesagt: wenn ich von dem Wahrgenommenen, folglich von dem ausgedehnten Dinge, das Wahrgenommene absondere, so bleibt doch der Begriff des Raumes[1].“ Ein ähnlicher Vorwurf musste auch schon gegen Stattlers Raumtheorie erhoben werden[2]. Mit welchem Rechte, zeigt sich deutlich bei dem eben angeführten Einwand gegen Kant. Der „äussere“ Sinn wird mit dem Raum in Beziehung gebracht. Aber die Vorstellung, die Stattler mit dem Ausdrucke „äusserer“ Sinn verbindet, enthält ja selbst schon den Gedanken an den Raum eingeschlossen. Wie kann damit der Raum selbst erklärt werden?

Als Mangel in der Argumentation des Anti-Kant ist es endlich zu bezeichnen, dass Stattler hier nicht das Fundament aufzeigt, auf welchem der kantische Beweis ruht: Die falsche Voraussetzung, als wären Form und Stoff getrennt. Dieses *πρῶτον ψεῦδος* zieht sich allerdings nicht bloss durch die Ästhetik, sondern noch weiter durch die Kritik der reinen Vernunft hindurch.

2. Die Apriorität der Raumvorstellung soll auch im zweiten Raumargumente erhärtet werden. Zu diesem Zwecke wird auf die Tatsache der Nichthinwegdenkbarkeit der Raumvorstellung hingewiesen. Dieses unmittelbare Erlebnis wird uns noch deutlicher zum Bewusstsein gebracht durch den Hinweis auf die „Hinwegdenkbarkeit“ der Objekte im Raume. In dieser zweiten Tatsache liegt dann allerdings — wenigstens nach unserer Auffassung — kein eigentliches Beweismoment für die Apriorität des Raumes. Und weil eben die Raumvorstellung unaufhebbar ist, die Objekte aber hinwegzudenken

---

[1]) Miotti a. a. O. S. 46; M. bezieht sich zumeist auf Metz: kurze und deutliche Darstellung des kantischen Systems etc. Bamberg 1795.

[2]) Cf. oben S. 11. a.

sind — so wird in diesem Argumente als Folgerung hinzugefügt — ist der Raum eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der äusseren Erscheinungen und nicht eine von ihnen abhängige Bestimmung, wie Leibniz meinte. Jedermann sieht, dass dieses „Corollar" sich nicht ohne weiteres aus dem Vorausgegangenen ergibt. Um doch die nötige Einheit herzustellen, hat Kant die Notwendigkeit des Raumes für die Objekte mit jener absoluten Nicht-Hinwegdenkbarkeit der Raumvorstellung für das Subjekt zu verbinden gesucht. Mit Recht bemerkt dazu Vaihinger: „Dadurch hat Kant den Leser über den Sinn des ganzen Argumentes selbst getäuscht . . . und so kommt es dann, dass in der Kantliteratur dasselbe oft missverstanden worden ist[1])."

Auf den ersten Blick möchte es scheinen, als ob Stattler in seiner Widerlegung beide Arten von Notwendigkeit vermische und so das eigentliche Ziel verfehle. Allein ein genaueres Zusehen ergibt, dass er auch hier schärfer gesehen hat als manche andere, obwohl er immerhin — nach dem Grundzuge seiner ganzen Philosophie — die relative Notwendigkeit der Raumvorstellung stärker betont.

„Da wir unsere Gedanken, Erfahrungen, Kenntnisse ursprünglich von der äußeren Sinnlichkeit herleiten, folglich vom Daseyn mehrer numerisch verschiedenen, im Raume allein von uns anschaulichen Dingen in unserer Phantasie und Gedächtnis voll sind: so können wir uns nur die Möglichkeit, nicht aber die Unmöglichkeit des Daseyns mehrerer von unserer Seele numerisch verschiedener, und eben darum in ihrem Daseyn einen Raum ausmachender Dinge vorstellen." Der in so barocker Sprache ausgedrückte Gedanke ist offenbar dieser: Die objektive Seinsweise der Dinge bedingt unsere Raumvorstellung. So oft wir also diese letztere vollziehen, ist an sich schon das mögliche Dasein mehrerer von unserer Seele numerisch verschiedener Dinge involviert. Das ist Stattlers Antwort auf den kantischen Satz, „der Raum ist eine . . . Vorstellung, die allen äusseren Erscheinungen zu

[1]) a. a. O. II. 193ff.

Grunde liegt.“ Er ist aber zugleich auch eine notwendige Vorstellung. Stellt nämlich das wirkliche Dasein solcher Dinge den wirklichen Raum vor, so das mögliche Dasein den möglichen Raum. Die Möglichkeiten der Dinge aber sind notwendig, ewig, unveränderlich, weil Stattler die Möglichkeit mit der Denknotwendigkeit identifiziert[1]). „Und diese ist offenbar die allein wahre Ursache von der Notwendigkeit der Vorstellung des Raumes; weil nämlich der Raum allem möglichen gleichzeitigen Daseyn mehrer numerisch verschiedener Dinge schon objektiv als ein notwendiges Attribut zum Grunde liegt. Nicht aber, weil die Vorstellung des Raumes allen Vorstellungen äusserer Dinge . . . subjektiv a priori zum Grunde liegt. Hr. Kant macht selbst lauter Paralogismen; da er anderen solche vorwirft[2]).“ Hier kehren alte Irrtümer Stattlers wieder. Seine Meinung scheint doch kurz diese zu sein: Die einzelnen Dinge schliessen mit Notwendigkeit den Raum ein. Die Möglichkeit der Dinge ist unaufhebbar, also auch die Vorstellung des Raumes. Der erste Satz wurde bereits als einseitig abgelehnt. Denn durch den eingeschlossenen Raum ist der Raum als solcher nicht erklärt. Die Möglichkeit der Dinge ferner ist freilich ewig, unaufhebbar u. s. w. Allein sie besteht lediglich für das Denken, aber nicht für das Gebiet des Seins. Also muss auch diese *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* zurückgewiesen werden.

3. Das dritte Argument in der ersten Auflage der Kritik d. r. V., welches von der Mathematik hergenommen ist, wird später besprochen in dem Abschnitt: Mathematik und Philosophie. Hier wird dann auch Stattlers Lehre über die Mathematik, über die Entstehung ihrer Begriffe, über ihre methodologische Bedeutung geprüft werden.

4. Das vierte Argument ist gegen Leibniz gerichtet. Kant will zeigen, „zu welcher Art der allgemeinen Gattung Vorstellung der Raum gehört[3]). „Raum und Zeit sind ursprüng-

---

[1]) A-K § 29 VI.
[2]) A-K § 134, S. 228.
[3]) Vaihinger a. a. O. II. 205.

liche Vorstellungen; es ist noch nicht ausgemacht, was für Vorstellungen sie sind. Sie können entweder ein einzelnes, unmittelbar gegenwärtiges Objekt vorstellen- oder ein allgemeines, das in Merkmalen besteht, die mehreren Dingen gemeinsam sind. Im ersteren Falle ist unsere Vorstellung Anschauung, im zweiten Begriff. Was sind nun Raum und Zeit? Anschauungen oder Begriffe?[1])" In den beiden ersten Raumargumenten hatte Kant den „erkenntnistheoretischen Wert" betont, „nämlich den Ursprung der Raumvorstellung ihrem Inhalte nach". Hier wird der Ursprung des Begriffes behandelt, welcher jenen Vorstellungsinhalt in begriffliche Form bringt, also im logischen Sinne"[2]).

Eine energische Kritik müsste schon hier einsetzen und diese Voraussetzungen prüfen und fragen: „Hat Kant wirklich das Verhältnis von Anschauung und Begriff unzweifelhaft richtig bestimmt? Ist ferner die Einteilung von erkenntnistheoretischem und logischem Werte einer Vorstellung berechtigt? Zunächst erscheint sie uns problematisch. Denn nach Kants Logik[3]) beruht sie eigentlich auf der Distinktion von Materie und Form, eine Unterscheidung, die in der kantischen Philosophie eine weit größere Bedeutung einnimmt, als man gewöhnlich glaubt, deren Berechtigung jedoch nirgends erwiesen wird.

Stattler unterlässt zunächst diese kritischen Untersuchungen, aber er erfasst doch im allgemeinen richtig die Position seines Gegners. Dieser stellt die Thesis auf: „Raum ist kein diskursiver . . . Begriff, sondern eine reine Anschauung." Der Anti-Kant antwortet mit der Anti-Thesis: „Raum ist keine reine Anschauung, sondern ein tätig abstrahierter Begriff, dessen Allgemeinheit und Notwendigkeit erst durch den Verstand eingesehen wird[4])."

So wenigstens können wir die Ausführungen Stattlers

---

[1]) Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie III. Bd. Immanuel Kant 3. Aufl., S. 331.

[2]) Vaihinger a. a. O. II. 209.

[3]) §§ 4 u. 5.

[4]) A-K § 134, S. 232ff.

kurz zusammenfassen. Prüfen wir die einzelnen Punkte der Antithesis! „Raum kann keine reine Anschauung sein, argumentiert Stattler, denn die sogenannten reinen Anschauungen von Raum und Zeit sind nach Kant passive Formen des sich pur rezeptiv, (d. i. passiv) verhaltenden Erkenntnisvermögens.“

Hier ist es doppelt notwendig zu fragen; „Hat Stattler den Gedanken seines Gegners verstanden?“ Jedenfalls ist die eben bezeichnete Meinung Stattlers in Widerspruch mit den Darlegungen der modernen Kantforscher, wie Cohen[1]), Riehl[2]), J. B. Meyer[3]), Thiele[4]), während die älteren Interpreten, Herbart mit inbegriffen, auf Seite Stattlers zu setzen wären. Bestimmend für die Auffassung, welche Letzterer vorträgt, ist jene fatale Stelle der transzendentalen Ästhetik: „Die Materie aller Erscheinungen ist uns zwar nur a posteriori gegeben, die Form derselben muss aber . . . im Gemüthe a priori bereit liegen“[5]). Ist dieser Satz wörtlich zu nehmen oder bloss metaphorisch? Im ersteren Falle muss Kant hier offenbar von fertigen Formen sprechen und Raum und Zeit als ein receptaculum betrachten, „welches die Empfindungen in sich aufnimmt, als ein Gefäss, das bereit liegt zur Aufnahme, noch ehe die Empfindungen selbst da sind“[6]).

Stattlers Kritik ist von dieser Auffassung getragen. Wenn nun Raum und Zeit als fertige Formen bereit liegen, dann ist das Attribut der Passivität wohl begreiflich. Weil aber eine solche Lehre den Tatsachen der Erfahrung zu grell widerspricht, so versuchte Cohen eine andere Deutung der betreffenden Stelle. Stoff und Form bilden ein Ganzes, nur die wissenschaftliche Reflexion abstrahiert die Form in der Erscheinung. Damit würde die Form allerdings nur zu

---

[1]) a. a. O. 2. Aufl., 145ff.; 159ff.; 173ff.
[2]) Kritizismus I. 324.
[3]) Kants Psychologie 164ff.: Form = Aktionsform.
[4]) Philosophie des Selbstbewusstseins 373ff.
[5]) A 20; B 34.
[6]) Vaihinger a. a. O. II. 80.

einem logischen Prius[1]) gemacht, aber auch der vorliegende Text der Kritik der reinen Vernunft vergewaltigt. Die bildliche Deutung welche Cohen versucht, wird mit Recht von Vaihinger zurückgewiesen[2]). Eine andere, weit ansprechendere Erklärung versucht Jürgen Bona Meyer: „Die ursprüngliche Form des Anschauens sitzt nicht als fertiger Begriff in unserer Seele, sondern als eine Aktionsform, die sich äussern muss, so bald ein gegebener sinnlicher Erfahrungsstoff ihre Thätigkeit erregt[3])." Allein so sehr diese Anschauung im allgemeinen zu billigen ist, so scheint sie uns doch unkantische Gedanken in Kant hineinzutragen. Denn eine soweit gehende Einwirkung der Dinge von aussen würde nach der Kritik der reinen Vernunft kaum gelehrt werden dürfen. Ausserdem sind nun einmal Raum und Zeit nach Kants Meinung subjektive Formen, deren objektive Geltung uns nirgends hinreichend bewiesen wird. Die wörtliche Deutung der fraglichen Stelle ist also entschieden berechtigt. Vaihinger, der zu dem gleichen Resultate gelangt, führt noch zahlreiche Belege an, „welche unzweideutig beweisen, dass Kant eine zeitlich in uns vorhergehende, aktuell fertige Anschauungsform gelehrt habe" [4]). Freilich betont man demgegenüber, die „Ästhetik" werde durch die „Analytik" ergänzt, in letzterer sei aber der synthetischen Funktion des Verstandes das Wort geredet. So sagt Thiele: „Dass nur der Verstand die Raum- und Zeitvorstellung ausgebildet haben kann, macht sich auch bei Kant geltend[5])." Dabei beruft sich Thiele vor allem auf die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft, wo „der Lehre von der Bestimmung des

---

[1]) Hier ist ersichtlich, dass der ganzen Erklärung dieser Stelle die verschiedenartige Auffassung des Apriori zugrunde liegt.

[2]) a. a. O. II. 82.

[3]) Kants Psychologie, S. 164.

[4]) II. 86—87. Allerdings ist zu beachten, dass andere Stellen bei Kant eine andere Deutung des a priori ermöglichen. Jedenfalls erscheint es uns verfehlt, aus obigen derben Äusserungen eine typische Auslegung des a priori festzulegen. Hierüber in einem späteren Abschnitt!

[5]) Selbstbewusstsein S. 373.

inneren Sinnes eingehender und anregender nachgespürt wird". Auch hält derselbe Autor sich vornehmlich an die Deduktion der Kategorien, nicht an die Ästhetik. Um beide Abschnitte harmonisch zu gestalten, bedarf es einer längeren Untersuchung[1]), worin die Bedeutung der Ästhetik zurückgedrängt und auf jene Stelle vom Bereitliegen der Formen nicht weiter eingegangen wird. Von seinem Standpunkte aus hat Thiele allerdings Recht; „Kant hat ja die Lehre der Ästhetik selbst später umgestossen"[2]). Wenn dem so ist, so besteht eben ein Widerspruch zwischen beiden Teilen der „Kritik". Soviel bleibt wenigstens fest: Wenn Stattler in Raum und Zeit bereitliegende Formen sieht, entfernt er sich nicht von dem kantischen Sinne, wie dieser in der Ästhetik niedergelegt ist. Kann aber das Bereitliegen der Formen von Raum und Zeit in wörtlichem Sinne gefasst werden, dann dürfen sie wohl auch als passive bezeichnet werden.

Nun geht der Anti-Kant weiter. „Raum und Zeit können nicht solch reine Anschauungen oder passive Formen sein. Denn Kants sog. reine Anschauungen z. B. eines Dreyecks, sollen immer allgemeine, von allen individuellen oder subalternen spezifischen Bestimmungen freie Formen seyn." Diese Formen können aber nur entstanden sein durch Abstraktion von jenen Bestimmungen. Abstraktion ist aber offenbar eine Tätigkeit. Also sind jene reinen Anschauungen keine passiven Formen, „sondern thätig abstrahierte Begriffe des denkenden Subjektes; folglich auch nicht mehr Vorstellungen eines einzelnen wirklich bestimmten Teiles des Raumes oder der Zeit, sondern allgemeine Vorstellungen eines nur möglichen, nur bis auf einen gewissen Grad, und doch noch allgemein bestimmten Raumes". Mit dieser Kritik

[1]) Cf. die wertvollen Winke von S. 374—376.

[2]) Vaihinger II 231. Übrigens musste diese Wendung eintreten; die formalistische Trennung von Stoff und Form, die unkritische Unterbauung der „Kritik" mit der leibniz'schen Theorie der Seelenvermögen, die falsche Plazierung der Ästhetik im Ganzen der Kritik trugen wesentlich zu jener Wendung bei. — Hierüber später! —

hat Stattler ohne Zweifel manches Wahre vorgebracht. Er ist im Rechte, wenn er das Moment der Tätigkeit des Subjektes bei der den sog. Formen der reinen Anschauung betont. Auch ist er nicht zu tadeln, wenn er der Meinung Kants entgegentritt, der Raum sei nur eine Anschauung und kein Begriff, wenn gleich die Begründung hiervon nicht entsprechend erscheint.

Allein Stattlers Ausführungen leiden doch auch an erheblichen Mängeln. Zunächst fehlt bei beiden Autoren eine feste Umgrenzung des Begriffes Anschauung. Hier wird die begriffliche Akribie Stattlers vermisst. In der Kritik der reinen Vernunft ferner wird Anschauung in vieldeutigem Sinne genommen. Versteht man aber nach der Einleitung zur Ästhetik[1]) unter Anschauung „eine Vorstellung, die sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht," so erscheint uns diese Bestimmung zu weit. Es könnte ja vielleicht auch bei Begriffen ein solch unmittelbares Verhältnis bestehen, sofern sie nämlich zum Objekte unseres Denkens gemacht, d. h. nicht auf andere Objekte bezogen, sondern als Produkte unseres Denkens uns unmittelbar selbst gegenständlich werden. Dann müsste dieses Verhältnis etwa als intellektuelle Anschauung bezeichnet werden.

Noch mehr fehlt bei Stattler das Verständnis für die „Form der Anschauung". Kant nennt Raum und Zeit (subjektive) Formen. Nicht berechtigt ist er, wenn er ausser dieser subjektiven Eigenschaft dem Raume und der Zeit nicht auch eine objektive Bedeutung zukommen lässt. Stattler dagegen erfasst nicht jene in der Natur des Subjektes, in der Natur unseres Erkenntnisvermögens liegende Bedingung. Er betont nur einseitig das objektive Moment. Er stützt sich eben in seiner ganzen Kritik auf einen Raumbegriff, dessen Unhaltbarkeit schon oben dargetan worden. Ein sachlicher Mangel ist es ferner, dass Stattler nicht tiefer eingeht auf die Begründung, welche Kant für seine These vorbringt, insbesondere, Raum sei eine Anschauung und kein allgemeiner Begriff, weil der

[1]) A 20; B 34 cf. Vaihinger a. a. O. II. 29.

Raum die einzelnen Teile in sich befasse, der Gattungsbegriff aber die Artbegriffe unter sich. Auch erwähnt Stattler hier nicht, dass Kants Argument den Raum bereits als unendlich voraussetzt[1]). Damit erhebt sich aber eine weitere Schwierigkeit. Ist nämlich dieser unendliche Raum gedacht als keine weiteren Bestimmungen in sich enthaltend, als leer, dann ist er ein Nichts. In diesem Falle hätten wir dann Anschauungen ohne alles Objekt. Wird aber der Raum als erfüllter wirklich unendlich gedacht, dann erhebt sich die schwierige Frage: „Wie können wir solch Unendliches anschauen?“ Diesen Punkt griff Miotti auf, indem er über das diesbezügliche Argument bei Kant also ausruft: „O, der kräftigste Beweis! aber nur für Kant, der mit einem Blicke die ganze Welt, und dadurch auch alle die einzelnen Teile derselben einsieht; aber für mich, der ich nur die wenigsten einzelnen Theile der ganzen Welt einsehe, hat er gar keine Kraft“[2]).

Die bisherigen Ausführungen sollten nach Stattlers Meinung dartun, der Raum sei keine reine Anschauung, sondern ein tätig abstrahierter Begriff. Jetzt will Stattler noch einen neuen Gesichtspunkt gegen Kants These geltend machen durch den Hinweis auf „das Allgemeine des Raumes“. Dabei argumentiert Stattler, wie folgt: Kant behauptet, der Raum ist „eine reine Anschauung, d. i. eines einzelnen Gegenstandes“. Diese Aufstellung ist aber falsch. Denn tatsächlich nimmt unser wirksamer äusserer Sinn nur das Allgemeine des Raumes wahr, nämlich das blosse Auseinandersein der gleichzeitigen numerisch verschiedenen Dinge. Dass ferner dieses „Allgemeine“ absolut notwendig ist, oder dass das Zusammensein verschiedener Dinge zu gleicher Zeit in einem Orte unmöglich ist, dies erkennen wir erst durch den Verstand kraft des Satzes vom Widerspruche. Geht also die Raumanschauung auf ein Allgemeines, und wird uns dessen Notwendigkeit erst durch verstandesmässige Operation zur Einsicht gebracht, so

---

[1]) Vaihinger a. a. O. II. 221.

[2]) a. a. O. S. 49.

kann der Raum keine Anschauung sein, die auf ein Einzelnes geht. Jenes oben bezeichnete Merkmal endlich gilt auch „für den allgemeinen und notwendigen Begriff des Daseins aller besonderen Arten der reellen Raumes". Insoweit diesem Argumente Stattlers Raumtheorie zugrunde liegt, bedarf es keiner weiteren Bemerkung mehr. Die Mängel der betreffenden Theorie sind bereits früher dargetan worden. Allein abgesehen davon könnten vom Standpunkte Kants aus doch Einwände gegen diese Ausführungen erhoben werden. Stattler zieht einen Gedanken herein, den Kant vermieden wissen will. Ersterer reiht Raum (und Zeit) unter die Kategorien ein, während letzterer die Kategorien und Raum und Zeit voneinander unterschieden wissen will [1]). Dass Stattlers Meinung in diesem Falle den Vorzug verdient, ist aus mehr als einem Grunde ersichtlich. Denn die Ansicht Kants in dieser Frage ruht auf der Voraussetzung, Raum und Zeit seien reine Anschauungen, aber keine Begriffe. Erweist sich diese Lehre als nicht hinreichend begründet, dann ist wohl denjenigen Philosophen beizupflichten, welche Raum und Zeit in die Kategorientafel aufnehmen.

Ein weiterer Einwand, der aber in gewissem Betracht mit dem vorigen zusammenhängt, könnte mit der Frage erhoben werden: „Hat denn Stattler den kantischen Gedanken in diesem Argumente nicht verfehlt?" Kant will den logischen Wert der Raumvorstellung bezeichnen, Stattler aber bestimmt das ontologische Wesen des Raumes. Von diesem Gesichtspunkte aus ist allerdings zu sagen, dass der letzte Teil der Antithesis den Nerv der kantischen These nicht trifft. Der Grund hierfür liegt im logistischen Element der stattlerischen Philosophie, wo eine scharfe Sonderung von Denkbeziehungen und Seinsmomenten nicht möglich ist.

Wenn Stattler endlich sagt, der äussere wirksame Sinn nehme das Allgemeine des Raumes wahr, nämlich das Auseinandersein der numerisch verschiedenen gleichzeitigen Dinge, so spricht er vom Raum im empirischen Sinne, d. i. „von

---

[1]) Kr. d. r. V. A 81; Proleg. § 39; Vaihinger a. a. O. II. 210.

Wahrnehmungen, wo Form und Materie in Verbindung vorgestellt werden", während Kant von der reinen Anschauung redet, „der Anschauung a priori, d. i. der blossen Form der Anschauung für sich betrachtet, abgesondert von der Materie"[1]). Auch hier wie im vorigen Falle hat Stattler es unterlassen, die Voraussetzungen des kantischen Beweises zu prüfen. Dadurch begibt er sich kräftiger Ansatzpunkte für die Anti-Kritik und läuft Gefahr, schiefe Gedanken in die Kritik der reinen Vernunft hineinzutragen. All das finden wir bestätigt in der Art, wie Stattler den Ausdruck „reine Anschauung" auffasst. Während Kant hiermit die blosse Form (ohne deren Materie) sich als Objekt der Anschauung denkt, erklärt sie Stattler als durch Abstraktion von den individuellen Bestimmungen entstanden, unterlässt aber die kritische Gegenüberstellung beider Ansichten.

Nichtsdestoweniger ist die Anti-Kritik Stattlers keineswegs wertlos. Sie entbehrt nicht der Originalität und deckt entschiedene Schwächen des kantischen Beweises auf. Auch setzt sie, gerade bei jener Ansicht ein, die Kant zwar in der Thesis andeutet, aber im Verlaufe des Beweises gar nicht mehr berührt noch widerlegt[2]), nämlich: „Der Raum ist kein . . . . allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt."

Noch eine Frage bleibt zu beantworten. Kant zieht in dem vorliegenden Argumente die Schlussfolgerung[3]), dass die Raumvorstellung eine apriorische, nicht empirische Anschauung sein müsse. Auf den inneren Zusammenhang von Anschaulichkeit und Apriorität weist er indess mit keinem Worte hin. Stattler geht auf diesen Punkt nicht weiter ein. Er erwähnt am Schlusse seiner Ausführungen nichts von dem a priori, und auch während derselben befasst er sich nur mit der Anschaulichkeit. Darin aber könnte man vielleicht die Meinung Stattlers, Kant habe in diesem Argumente zu-

---

[1]) Schmid, Wörterbuch S. 54.
[2]) Vaihinger a. a. O. II. 207.
[3]) Vaihinger a. a. O. II. 231 ff.

gleich auch die Apriorität der Raumanschauung dargetan, ausgedrückt sehen, dass die Überschrift dieses ganzen Abschnittes über „die fünf Beweise“ lautet: „Die Gründe des Hr. Kant für die Form a priori des Raumes werden vollständig widerlegt.“

5. Im fünften Argumente lautet das Beweisthema ebenfalls: „Der Raum ist kein Begriff, sondern eine Anschauung.“ Aber während im vorigen Argumente der Beweis geführt wurde aus der Einzigkeit der Raumvorstellung, wird er jetzt hergenommen aus der Unendlichkeit derselben. Der Raum ist kein Begriff, sondern eine Anschauung; „denn er wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt“.

Stattler, der sich auch bei diesem Argumente ganz an die Fassung in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft hält, versteht richtig, was hier Beweisthema und Beweisgrund ist. Gerade bei letzterem setzt der Anti-Kant ein. Der Raum soll eine Anschauung sein, weil er als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt wird. Stattler hält dafür, dass in diesem Satze die aktuelle Unendlichkeit der Raumvorstellung behauptet wird. Denn er erklärt das „gegeben“ als gleichbedeutend mit „wirklich existierend“ [1]). Dass eine solche Auffassung berechtigt ist, erkennt ausdrücklich Vaihinger an [2]), bemerkt aber, Kant habe geschwankt zwischen den zwei Meinungen, die Raumanschauung sei als unendliche wirklich gegeben, und die Unendlichkeit sei nur eine gedachte. Gerade an dieser Behauptung der aktuellen Unendlichkeit nimmt der Anti-Kant Anstoss und sucht auf einem methodologisch eigenartigem Wege den Gegner des Irrtums zu überführen. Der Beweis Stattlers zeigt folgenden Ideengang: Entweder ist die Anschauung eine empirische oder eine reine. Angenommen nun, der Raum sei unendlich, wie Kant will, so kann er nicht eine empirische Anschauung sein. Denn „aller Raum, den wir wirklich als existierend empirisch anschauen, hat eine bestimmte Grösse,

---

[1]) A-K § 135 S. 235.
[2]) a. a. O. II. 254.

über welche unsere sehr eingeschränkte Sinneserfahrung niemals hinausgeht. Ist es möglich, dass Hr. Kant selbst im Ernste glaubte, eine empirische Anschauung könne wirklich eine unendliche Grösse existierend vorstellen?“ Indes vielleicht ist der Raum eine reine Anschauung? „Aber merkt denn Kant nicht, ruft Stattler aus, dass seine reine Anschauung als solche selbst schon ein allgemeiner Begriff sei?“ Kants sogenannte reine Anschauungen, z. B. eines Dreiecks, sollen ja immer allgemeine, von allen individuellen oder subalternen spezifischen Bestimmungen freie Formen sein. Dies gilt auch vom Raume. Aber gerade dann kann er keine Anschauung sein. Denn diese geht auf individuelle Formen. Also ist er ein allgemeiner Begriff vom möglichen Raume, ohne über die mögliche Grösse etwas zu bestimmen. „Die Unbestimmtheit hat nicht in einzelnen Anschauungen, sondern nur in allgemeinen Begriffen auf Seite des Objektes derselben Platz.“ Nun wird aber eingewendet: „Wir sagen ja doch vom Raume, er ist unendlich.“ Dieses „Prinzipium der Unendlichkeit“, welches in der Raumanschauung liegen soll, antwortet Stattler, erklärt sich sehr einfach. „Ist nämlich der Raum das Auseinandersein der zugleich existierenden numerisch verschiedenen Substanzen, so befasst der reelle allgemeine Begriff des möglichen Raumes alle numerisch verschiedenen Substanzen mit allen ihren möglichen gleichzeitigen Beysammenseyn, ohne jedoch zu bestimmen, wieviele wirklich zugleich beysammen einen wirklich existierenden Raum ausmachen können.“ Die mögliche Grösse des möglichen Raumes ist also nur unbestimmt, ohne eine wirkliche unendliche Grösse vorzustellen. Es handelt sich also nicht um die Unendlichkeit, sondern um die Unbestimmtheit[1]).

Die Kritik kann sich hier um so kürzer fassen, als ähnliche Gedanken Stattlers schon im vorigen Argumente ihre Würdigung gefunden haben. Insoweit ferner uns hier wieder die stattlerische Raumtheorie begegnet, kann gleichfalls auf

---

[1]) Diese Lehre bekämpft an Stattler: Schultz, J.: Prüfung d. Kr. d. r. V. I. 175.

die frühere Kritik derselben verwiesen werden. Es genügen folgende Bemerkungen: Gewiss ist Stattler im Rechte, wenn er sagt, soweit der Raum eine „Anschauung“ oder Vorstellung sei, müsse dieser endlich sein. Denn in diesem Fall wird ja der Raum als ein Gegenstand, als Individuum angesehen. Auch ist dem Anti-Kant beizupflichten in der Behauptung, der „unendliche Raum“ sei ein Begriff und keine Anschauung, um so mehr als Kant selbst, wie oben bemerkt, schwankt, ob der Raum eine Anschauung oder etwas Gedachtes ist. Im letzteren Falle wäre ja der Raum wirklich ein Begriff.

Was zu Ausstellungen Anlass gibt, ist der Beweis, den Stattler für seine Meinung anführt. Zunächst fehlt auch hier die klare Feststellung dessen, was Anschauung und was Begriff zu nennen ist. Wird gesagt, Anschauung geht auf das Einzelne, der Begriff auf das Allgemeine, so ist dies im allgemeinen zwar anzuerkennen, allein es ist doch sicher, dass auch in der Anschauung eines einzelnen Gegenstandes viele Merkmale enthalten sind.

Stattler setzt ferner der Begrenztheit oder Bestimmtheit der Anschauung das Unbestimmte des möglichen Raumes gegenüber und führt statt der „Unendlichkeit“ die „Unbestimmtheit“ ein. Da nach ihm der Raum ein Verhältnis der Dinge ist, so muss dieser endlich sein, und die Unendlichkeit kann nur als „komparative“ gedacht werden, d. h. jenes Verhältnis wird, durch eine beliebige Anzahl zugleich existierender Substanzen bewirkt. Indes gerade hier tritt die Einseitigkeit des stattlerischen Raumbegriffes deutlich zu Tage. Ganz abgesehen davon, dass es uns als ein circulus vitiosus erscheint, den „Raum“ durch das Auseinandersein der Dinge, d. h. durch räumliche Bestimmungen zu erklären[1]), abgesehen auch von den Schwierigkeiten, welche einer widerspruchslosen Durchführung dieser Theorie entgegenstehen, so beruht denn doch auch jene komparative Unendlichkeit auf der Tätigkeit des

[1]) Denselben Vorwurf einer petitio principii erhebt gegen Stattler auch: Schultz: Prüfungen I. 163.

denkenden Subjektes. Die Vorstellung des Raumes ist gewiss bedingt durch das Ausser- und Nebeneinander der Dinge. Aber sie ist auch bedingt durch das Subjekt, welches die getrennten Objekte gesondert adperzipiert und miteinander zur Einheit verbindet und so das „Verhältnis“ herstellt. Daraus folgt, dass der Raum nicht zu denjenigen Objektiven gehört, welches durch blosse Einwirkung der Objekte „von aussen“ als Inhalt in unsere Vorstellungen übergeht. Ferner erklärt sich hieraus auch, warum wir uns den Raum als unendlich Denken müssen.

VII.

Theorie der Zeit.

§ 13.

Stattlers Zeittheorie.

1. Die Zeittheorie Stattlers ruht auf der gleichen Basis wie dessen Lehre vom Raume. Der Grundgedanke ist kurz dieser: Den Ausgangspunkt bilden auch hier die sinnlichen Ideen. Diese entstehen „durch die thätige Einwirkung der äusserlichen Dinge als ihrer wirksamen Ursachen", deren „Abrisse" eben die Ideen sind. In den sinnlichen Ideen selbst ist aber ein Wechsel wahrzunehmen. Folglich muss auch in dem Zustande ihrer wirksamen Ursachen ein Wechsel mit einer Zeitfolge existiert haben. Aus diesen Lehren ergeben sich sofort zwei wichtige Corollarien: Die objektive Zeitfolge ist der Grund, warum wir sie wahrnehmen; nicht aber enthält die Anschauung die Form oder Bedingung a priori, dass wir jenen Wechsel (d. i. die Zeitfolge) erkennen. Weiterhin ergibt sich: „Aller Wechsel ist ein Beweis von objektiver Zeitfolge in einem begränzten Subjekte." Natürlich. Denn jeder Wechsel der Realitäten enthält das Dasein und Nichtdasein der nämlichen Realität im nämlichen Subjekte. Nichtdasein einer Realität ist aber eine wirkliche Begrenzung des Subjektes. Da wir nun von einer wirklichen Zeitfolge in den äusseren Objekten überzeugt sind, so wissen wir auch zuverlässig, dass diese wirksamen äusseren Objekte lauter begrenzte Dinge sind. Somit ist auch die unendliche Teilbarkeit der Zeit ausgeschlossen[1]).

[1]) A-K §§ 137—139.

2. Insoweit diese Theorie auf den gleichen falschen Prämissen beruht wie jene des Raumes, gelten auch hier die bereits früher gemachten Ausstellungen. Die unzureichende Lehre von der „Wahrheit“ als Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Objekte, das Ausserachtlassen der Tätigkeit des Subjektes in der Ausbildung des Zeitbegriffes und die dadurch bedingte einseitige Rücksichtnahme lediglich auf die objektive Seite der Zeit wirken auch hier wieder in beirrender Weise nach. Und doch hätte Stattler in seiner eigenen Philosophie selbst die Mittel gehabt, auch die subjektiven Elemente der Zeit zu betonen. Denn nach ihm beruht ja die Ausbildung des Zeitbegriffes wesentlich auf kategorialen Funktionen und setzt Ursache und Wirkung, Beharrliches und Wechselndes, Einheit und Vielheit, Position und Negation als notwendige Bedingungen voraus. Ferner scheint Stattler die Ansicht zu vertreten, als ob die Zeit zusammenfallen würde mit der Veränderung oder dem veränderlichen Sein der Dinge. Eine solche Theorie der Zeit ist aber entschieden abzulehnen. Denn alle Veränderungen fallen doch in die Zeit und verlaufen in ihr mit und nebeneinander. Ob die Veränderung schnell oder langsam sich vollzieht, erkennen wir dadurch, dass wir sie unter sich in Beziehung setzen. Daraus finden wir dann, dass in ein und derselben Zeit verschiedene Geschwindigkeiten der Veränderung stattfinden können. Somit ist auch die Zeit nicht identisch mit der Veränderung der Dinge.

§ 14.

Stattler und die Zeitargumente Kants.

1. Kant will im ersten Zeitargumente den nichtempirischen Ursprung der Zeitvorstellung beweisen. Die Zeit kann nicht von irgend einer Wahrnehmung abstrahiert sein. „Denn ein Zugleichsein und Aufeinanderfolgen würde nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn nicht die Vorstellung der Zeit a priori zum Grunde läge.“ Diese Begründung findet Stattler durchaus ungenügend. Er erwidert in einer an Provinzialismus grenzenden Sprache: „Um ein Zugleichsein und Aufein-

anderfolgen wahrnehmen zu können, braucht es nichts, als dass in den äusserlichen Dingen als beharrenden Subjekten wirklich verschiedene Realzustände entstehen oder aufhören.“ Infolgedessen werden auch die Wirkungen dieser Objekte auf unsere Sinnlichkeit wechseln. Unsere sinnlichen Ideen mit ihrem tatsächlichen Wechsel stellen also den Wechsel der wirkenden Prinzipien, d. i. der äusseren Dinge vor und damit auch „die wirklich in diesen vorbeygehende Zeitfolge“ [1]).

Aus solchen Worten leuchtet das Unzureichende der stattlerischen Argumentation deutlich hervor. Andererseits hat Stattler Recht, wenn er den Beweis für die These Kants nicht bindend findet. Um zeitliche Bestimmtheiten wie Zugleichsein und Aufeinanderfolgen zu erkennen, muss nicht die Form der Zeit a priori zugrunde liegen. Es genügen die im Subjekte vorhandenen Bedingungen, Veränderungen überhaupt wahrnehmen zu können [2]). Auch würden sich hier wie beim Raum für Kant die schwierigen Fragen ergeben nach dem Wesen und der Herkunft der reinen Form. Ferner scheint ein gewisser Dualismus durch Kants Lehre nicht überwunden. Subjektive Formen und objektive Bestimmungen sollen in harmonische Verbindung miteinander treten. Wie ist dies möglich? Diese vom Standpunkte der kantischen Theorie aus schwer zu lösende Frage ist in der Kritik d. r. V. nicht weiter untersucht. Stattler hat darum mit richtigem Gefühl den „Beweis“ Kants zurückgewiesen. Hierin hat er einen energischen Nachfolger u. a. auch in Bolligers Anti-Kant [3]) gefunden.

2. Auch im zweiten Argumente will Kant wiederum die These beweisen: Die Zeit ist a priori gegeben. Denn „man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbsten nicht aufheben“. In diesem Argumente ist die relative Notwendigkeit der Zeit verwertet, um die Apriorität darzutun [4]). Allein dieser Beweis ist nicht im geringsten zwingend, sondern kann nur soviel besagen, dass mit dem Begriff der

[1]) A-K § 139 S. 243.
[2]) Cf. Wallenberg: Kants Zeitlehre. Berlin 1896.
[3]) a. a. O. S. 385 ff.
[4]) Vaihinger II. 370.

Veränderung die Vorstellung der Zeit untrennbar verbunden ist[1]).

Einen ähnlichen Gedanken verwertet auch Stattler in seinem Anti-Kant: Die Vorstellung der Zeit ist notwendig. Gewiss; aber diese Notwendigkeit erklärt sich leicht. Unsere Vorstellungen wechseln nämlich beständig, oder sie geben uns Kunde von einem (durch sie vorgestellten) Wechsel der Objekte. Mit solchem Wechsel ist aber notwendig Zeit verbunden.

Soll durch derartige Ausführungen uns das Wesen der Zeit und damit eben auch deren Notwendigkeit erklärt werden, so ist hierauf dasselbe zu erwidern wie auf Stattlers Theorie des Raumes. So wenig die Verschiedenheit der Orte der gleichzeitig existierenden Dinge uns den Raum geben kann, ebensowenig der Wechsel der Vorstellungen die Zeit. Will aber Stattler sagen, dass Veränderung oder Wechsel nicht denkbar ist ohne Zeit, so hat er allerdings Recht. Indes er trifft damit nicht die Spitze des kantischen Argumentes.

Des weiteren erhofft sich Stattler von seiner Auffassung der Zeit noch einen anderen Vorteil. Es löse sich nämlich die Frage: „Warum ist nur die Vorstellung der Zeitfolge, nicht aber auch die des Raumes allen Vorstellungen des inneren Sinnes gemein?“ Kant kann unmöglich diese Frage lösen, „nachdem er einmal den idealen Raum als einen a priori bestimmten Zustand der Seele zulässt“[2]). Die Lösung dieser Frage, meint Stattler, ist nach seiner Theorie einfach. Der äussere Sinn stellt mehrere ausser uns existierende Substanzen als Objekte dar. Nun ist aber der Raum ein numerisch verschiedenen Dingen wesentlich anhaftendes Verhältnis. Also begreift sich, warum der Raum nur in den Vorstellungen des äusseren Sinnes vorkommen kann. Die Vorstellungen des inneren Sinnes dagegen sind lauter wechselnde Zustände des nämlichen Subjektes, können also in ihrem Beisammensein nie einen Widerspruch mit diesem Subjekte ausmachen, nicht numerisch von ihm verschieden sein, also keinen Raum

---

[1]) Wallenberg a. a. O. S. 10.

[2]) A-K § 134 not. 2; § 139 *2.

„präsentieren“. Deshalb machen die sinnlichen Ideen selbst keinen Raum aus mit der Seele, stellen auch keinen Raum in der Seele vor, sondern nur ausser der Seele.

Wird von der Unterscheidung zwischen äusserem und innerem Sinne abgesehen und auf den Gedanken Kants und seines Gegners eingegangen, so ist allerdings zu sagen, dass Stattler auf eine sehr schwache Stelle der kantischen Lehre aufmerksam macht. Dazu ist er um so mehr berechtigt, als die hier aufgeworfene Frage innig zusammenhängt mit jener anderen, welche Gegenstände denn zur äusseren und welche zur inneren Anschauung gehören. Auch dieser Punkt hat bei Kant eine durchaus ungenügende Darstellung gefunden. Nach der Kritik der reinen Vernunft ist ein äusserer Gegenstand derjenige, welcher im Raume, ein innerer dagegen derjenige, welcher lediglich im Zeitverhältnisse dargestellt wird. Genauer ausgedrückt müsste es übrigens nach dieser Regel lauten: Die äusseren Gegenstände werden im Raume, die inneren dagegen nicht im Raume vorgestellt. Dass die Zeit in dieser Frage nicht entscheidend sein kann, ist klar. Denn eine ganze Menge „innerer Gegenstände“ wird weder in zeitlichen noch in räumlichen Verhältnissen vorgestellt, z. B. unsere Begriffe. Aber auch der Raum ist kein durchgreifendes, unterscheidendes Merkmal. Denn alle geometrischen Figuren stellen wir im Raum vor und haben doch von ihnen nur eine „innere“ Anschauung[1]). Dieser Einwand trifft auch Stattlers Lehre, wenngleich nicht zu verkennen ist, dass Stattler die Frage entschieden origineller zu lösen sucht als Kant, vielleicht auch deren Lösung näher kommt. Indes geht es nicht an, die Unterscheidung zwischen den Gegenständen der äusseren und inneren Anschauung von Merkmalen an den Vorstellungen abhängig zu machen. Vielmehr ist darnach zu fragen, wie das Subjekt sich zu denselben verhält.

3. „Kant leitet im dritten Zeitargumente, ganz entsprechend der Argumentation beim Raume, aus der Apriorität der Zeitvorstellung die Apodiktizität der Zeitaxiome ab, die dann

---

[1]) Cf. Rosenkrantz, Wissenschaft des Wissens 1866. I. S. 146 47.

wieder rückwärts einen Beweis für die Apriorität der Zeitvorstellung abgibt[1]).“ Solcher Axiome werden zwei angegeben: „Die Zeit hat nur eine Dimension“ und „verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander“.

Da gerade in diesen Axiomen die Beweiskraft liegt, so richtet Stattler seine Kritik gegen dieselben[2]). „Es ist nicht wahr, dass verschiedene reelle Zeiten nicht zugleich seyn und verschiedene Räume nicht nach einander seyn können. Denn die Verhältnisse der Zeitfolge in den Zuständen der äusserlichen Objekte sind wirklich gleichzeitig mit der Zeitfolge der innerlichen Zustände unserer Seele.“ Dieser Einwand, so bestechend er auch sein mag, beruht ganz auf dem von Stattler einseitig aufgestellten Zeitbegriffe, welcher nur das objektive Moment beachtet und nicht auch das subjektive. Nur weil Stattler dies letztere ausser Acht lässt, kann er obige Unterscheidung treffen. Wenn aber die Verhältnisse der Zeitfolge vorhanden sein sollen ohne wahrnehmendes Subjekt, so ist damit die verzweifelte Frage aufgegeben nach der Zeitfolge an sich in den Zuständen der äusserlichen Objekte, abgesehen vom perzipierenden Subjekte. Dieses Problem ist dasselbe wie etwa das andere: „Wie schauen die Dinge aus, wenn wir sie nicht wahrnehmen?“

Besser ist, was Stattler vorbringt für die These, dass verschiedene Räume nacheinander sein können. „Jene Dinge, welche ehevor eine Art eines gewissen Raumes unter einer bestimmten Lage mit einander ausmachten, machen itzt unter einer neuen mit Zeitfolge erzeugten Lage einen andern individuellen Raum aus, der vorher nicht war und itzt entstanden ist.“ Freilich ist hiermit die Parallele mit den verschiedenen zugleich existierenden Zeiten nicht völlig gewahrt. Während im letzteren Falle die Veränderungen im Subjekte mit der Zeitfolge in den Zuständen der äusseren Dinge in Verbindung gebracht sind, wird im anderen Falle die objektive Ordnung

---

[1]) Vaihinger a. a. O. II. 383.

[2]) Dass das ganze Argument eigentlich an unrichtiger Stelle sich befindet, beachtet Stattler nicht weiter. Cf. übrigens Vaihinger a. a. O. 371.

nicht verlassen. Hier wie im folgenden Axiom zeigt sich eben, dass Raum und Zeit wesentlich verschieden sind, und dieser Unterschied nicht verwischt werden darf. Andererseits folgt aber aus Obigem wiederum, dass Raum und Zeit in notwendiger Beziehung zueinander stehen. „Sie sind in unserem Bewusstsein immer miteinander verbunden. Raum dauert in der Zeit und Zeit verfliesst im Raume. Wir messen den Raum durch die Zeit, welche eine bestimmte Bewegung benötigt, ihn zu durchlaufen, und die Zeit durch den Raum, welchen eine bestimmte Bewegung in ihr zurückzulegen vermag[1])." Stattler würde übrigens in seiner Kritik besser getan haben, hätte er darauf hingewiesen, dass doch nur Kants Vorliebe für schematische Darstellung jenen Parallelismus der Raum- und Zeitaxiome gewählt hat. Auch liegt ja dem ganzen Argument die Anschauung zugrunde, Erfahrung kann keine wahre Allgemeinheit geben, ein Axiom, zu welchem Stattler schon in der Einleitung des Anti-Kant Stellung genommen hat[2]). Ebenso macht sich bei Kant hier wieder geltend, dass er Raum und Zeit nicht zu den Kategorien rechnet, während doch „Veränderung" nach der Kritik der reinen Vernunft zu den Prädikabilien der Modalität gerechnet wird. Stattler ist in diesem Falle Kant gegenüber im Vorteil.

Das andere Axiom ferner, welches die Dimensionen von Raum und Zeit betrifft, erklärt sich nach Stattler viel einfacher, als Kant angibt, eben aus den Begriffen selbst. „Die Zeit hat nur eine Dimension." Gewiss, denn alle Zeitfolge besteht ja aus dem Wechsel des reellen Zustandes mit seiner Negation im nämlichen Subjekte, „wälzt sich also immer nur zwischen zwoen widersprechenden Bestimmungen des nämlichen Subjektes fort"[3]). Anders verhält es sich mit

---

[1]) Rosenkrantz, Wissenschaft des Wissens 1868. II. S. 223. Wallenberg ist deshalb auch im Unrecht, wenn er das kantische Argument schon deswegen für falsch erklärt, weil es eine Hineintragung räumlicher Verhältnisse in die Verhältnisse der Zeit enthalte. (A. a. O. S. 12.)

[2]) Cf. oben § 9. 7.

[3]) § 139* 3.

dem Raum. Damit ein solcher entsteht, ist eine Mehrzahl von Substanzen nötig[1]). „Weil nun die Wirkungen ihrer Kräfte, welche ihre wechselseitige Verbindung ausmachen, in die Runde gehen (sphaerice agunt), so können sich auch um jede einfache Substanz mehrere in die Runde anlegen; daher auch eine Dimension in die Runde," nicht nur in die Länge, wie bei der Zeitfolge. „Denn die eben dreyfache Dimension, deren sich der Geometer zur bequemen Ausmessung der meisten geometrischen Grössen bedient, ist pur willkürlich, eben solcher Bequemlichkeit halben angenommen. Denn die Solidität einer Kugel oder Ellipsois wird er wohl durch seine drey gewöhnlichen Abmessungen nicht ergründen." Die Lehre von den drei „Abmessungen" der geometrischen Grössen lediglich auf grössere Bequemlichkeit zum Rechnen zurückzuführen, ist allerdings einfach gesagt. Aber gewiss liegt das Problem tiefer. Stattlers Urteil erklärt sich eben aus dem aufgestellten Raumbegriffe. Besser erfasst Rosenkrantz[2]) dieses Problem: „Wenn im Raume nur drei Abmessungen möglich sind, so muss dieses seinen Grund darin haben, dass es nur drei Bewegungsursachen gibt; und wenn durch die Bewegungen (nämlich des Punktes zur Linie, der Linie zur Fläche, der Fläche zum Körper) der Raum vollständig erfüllt wird, so kann der Grund hiervon nur darin bestehen, dass der Raum selbst nicht etwas von den Bewegungsursachen Verschiedenes ist, sondern nur die Möglichkeit ihres Zusammenwirkens enthält, welche mit ihrer Trennung beginnt und mit ihrer Vereinigung zu einem gemeinschaftlichen, ihre Gegensätze vermittelnden Produkte wieder aufhört."

4. Die Thesis des vierten Argumentes liegt in dem Satze: „Die Zeit ist kein allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung[3])." Als Beweisgrund führt Vaihinger nach Analogie des vierten Raumargumentes an:

---

[1]) Cf. oben § 11.

[2]) a. a. O. II. 250.

[3]) Über die mehrfachen Ungenauigkeiten Kants in diesem Zeitargument gegenüber dem entsprechenden des Raumes vgl. Vaihinger II. 372 ff.

„Die Zeit ist ein Unikum.“ Stattler sieht den Beweis wahrscheinlich in dem Satze: „Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit.“ Die ganze Position des Anti-Kant ist dabei gerichtet gegen die Lehre, die Zeit sei eine reine Anschauung. Im Gegenteil, erwidert er, sie ist ein tätig abstrahierter Begriff. Und wenn Kants Meinung den Gedanken involviert, die Zeit gehe den verschiedenen Zeiten voran, so lehrt der Anti-Kant, „die Zeit“ ist erst das Ergebnis der Abstraktion aus den einzelnen Zeiten. Denn unleugbar nehmen wir nur durch Erfahrung die einzelnen Teile der reellen Zeitfolge wahr, jene in unserer Seele unmittelbar, die in den äusseren Dingen mittelbar. Von diesen abstrahieren wir das, was sie alle miteinander gemein haben ebenso, wie wir etwa von den Rosen als den einzelnen Bestandteilen des ganzen Rosengeschlechtes ihre allgemeine Idee abstrahieren. Die allgemeine Notwendigkeit, dass die Zeit immer mit dem Wechsel der Zustände unserer Seele verbunden sei, ist nicht mehr Gegenstand der empirischen Anschauung, ist auch kein synthetischer Satz, sondern Ergebnis eines Schlusses aus dem allgemeinen Begriffe des Wechsels und aus einer Erfahrung.

Hier tritt uns wieder deutlich der „Anti-Kant“ entgegen. Während nämlich Kant die Zeit als etwas Einzelnes betrachtet, nennt sie Stattler etwas Allgemeines, während sie nach Kant eine Anschauung ist, kann sie nach Stattler nur ein Begriff sein, und wenn sie nach dem ersteren Philosophen a priori ist, wird sie nach letzterem abstrahiert. Diese und ähnliche konträre Gegensätze begegnen uns mehrfach im Anti-Kant, besonders aber in der Frage nach den allgemeinen Begriffen. Wenn Stattler speziell dieses Zeitargument in der angedeuteten Weise bekämpft, so ist er dazu umsomehr berechtigt, als die Ausführungen Kants, wie schon beim entsprechenden Raumargumente sich gezeigt hat, weder besonders klar noch viel weniger stringent sind. Auch behält Stattler Recht, wenn er das begriffliche Moment der Zeit betont, welches schliesslich auf Funktionen beruht, welche der Tätigkeit unseres Geistes entstammen. Manche moderne Philosophen würden ihm hierin Recht geben. Freilich ist auch Stattlers Position

nicht einwandfrei, und die beim vierten Raumargumente vorgebrachten Bedenken gelten auch hier.

5. Während im vorigen Argumente erörtert wurde, die Zeit ist Anschauung und nicht Begriff, weil sie eine Vorstellung ist, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, wird im fünften Argumente bewiesen, die Zeit ist Anschauung, weil eine Vorstellung, von der die Teile nur durch Einschränkung möglich sind[1]). Aus dieser Eigentümlichkeit der Zeit folgt dann auch deren Unendlichkeit.

Aus den wenigen Worten, welche Stattler diesem Argumente widmet, geht hervor, dass er dasselbe — abgesehen von einiger Ungenauigkeit — richtig erfasst. Er sagt: „Nicht Unendlichkeit, sondern nur Unbestimmtheit enthält auch unser allgemeiner Begriff von der Zeit; wie oben vom Begriffe des Raumes . . . ist gesagt worden . . .“

Das Thema ist erkannt: Zeit ist kein Begriff, sondern eine Anschauung. Weil aber Stattler schon im vorigen Argumente und auch im analogen Falle vom Raume das Gegenteil aufgestellt und bewiesen hat, so geht er hier auf den kantischen Beweis selbst nicht mehr weiter ein — allerdings ein sachlicher Mangel — und bleibt kurzweg beim „allgemeinen Begriff der Zeit“. Auch dieser enthält Unbestimmtheit. So scheint denn Stattler richtig gesehen zu haben, dass im Argumente Kants die Unendlichkeit nicht Beweismoment ist, sondern Folgerung. Weil er aber doch nur von der Unendlichkeit resp. Unbestimmtheit spricht, so will wieder eine schiefe Auffassung durchleuchten. Unendlich kann die Zeit nicht sein, erwidert Stattler gegen Kant. „Eben darum, weil alle, unter was für immer mehr oder minder theilbaren Momenten fortgehende Zeit ihrer Wesenheit nach mensurabel ist, d. i. durch wirkliches Vorbeygehen kann vollendet werden; so kann sie nicht aus unendlichen aufeinanderfolgenden Momenten bestehen[2]).“ Wohl aber kann man von „Unbestimmtheit“ der Zeit reden, weil wir

[1]) Cf. die lichtvolle Analyse des ganzen Argumentes bei Vaihinger 375 f.

[2]) A-K § 139 S. 246.

nicht wissen, wie weit neue Entstehungen in fortdauernden eingeschränkten Dingen möglich sind[1]).

Da dieselben Gedanken uns schon oben begegnet sind, als von der Unendlichkeit des Raumes gesprochen worden, so gelten die dort vorgebrachten Bedenken auch für die jetzigen Ausführungen Stattlers.

§ 15.

Schlüsse in Bezug auf die Zeit.

Es erübrigt nur noch die „Schlüsse" in Bezug auf die Zeit zu besprechen. Da im vorhergehenden die Prämissen zu diesen Folgerungen bereits entsprechend geprüft worden, so genügt hier die kurze Gegenüberstellung der Lehren Kants und Anti-Kants. Stattler meint, infolge seiner Anti-Kritik „verlieren sich auch die analogen Schlüsse von der Zeit ebenso, wie jene oben vom Raume, welche Hr. Kant aus seiner neu erfundenen Form und reinen Anschauung a priori der Zeit gezogen hat".

Es sind deren folgende fünf:

1. Kant sagt, die Zeit ist keine Substanz, keine Eigenschaft und kein Verhältnis der Dinge, mithin nicht etwas, was übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert. Der Anti-Kant, der übrigens nicht untersucht, wo und inwiefern diese Schlüsse in den vorausgehenden Begriffen ihre Berechtigung haben, antwortet: „die Zeit ist also doch etwas, was für sich selbst als objektives Verhältniss dem Daseyn der Dinge selbst anhängt und übrig bleibt, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt[2])." Die Wahrheit liegt zwischen diesen entgegengesetzten Ansichten in der Mitte. Stattler ist im Rechte, wenn er die objektive Geltung der Zeit behauptet; doch geht er zu weit, wenn er dieselbe hypostasiert[3]).

---

[1]) A-K § 139 S. 248/9.

[2]) A-K § 140.

[3]) Vgl. oben § 13 I. 2.

2. Die Zeit, fährt Kant weiter, ist nur die Form der inneren Anschauung[1]). Mit nichten, erwidert Stattler; vielmehr ist die Zeit selbst „eine objektiv kennbare Verhältniss der zu beyden (der äusseren und inneren) Anschauungen kennbar a priori sich verhaltenden äusseren und inneren Zustände der Sinnlichkeit unserer Seele". Als ob wir „ein Verhältnis der Zustände" etwa gerade so anschauen könnten wie eine Farbe!

3. Als drittes Ergebnis führt Kant an, die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt, unmittelbar der inneren, mittelbar auch der äusseren, insofern nämlich die Vorstellungen der äußeren Dinge eben als Vorstellungen oder „Bestimmungen des Gemütes zum inneren Zustande gehören". Stattlers Antithesis gipfelt darin: „Das wirkliche Zeitverhältnis hängt auch selbst dem wirklichen Wechsel der Zustände der äusserlichen Objekte an." Freilich zu dieser Kenntnis gelangen wir erst durch den bekannten Schluss von den sinnlichen Ideen auf die Objekte[2]).

4. Im vierten Absatz dieses Abschnittes lehrt Kant „die absolute Subjektivität der Zeit — eine Lehre, mit welcher er den früheren Idealismus eines Leibniz und Berkeley weit übertrumpft"[3]). Stattler, der in mehreren Stellen seines Anti-Kant den gleichen Vorwurf erhebt, begnügt sich hier mit der kurzen Bemerkung: „Ein jeder Gegenstand, der uns in unmittelbarer Erfahrung vorkommt, enthält ein Dasein mit einer bestimmten Zeitfolge in seiner Kennbarkeit. Denn alle unsere Erfahrungen gehen nur allein über den Wechsel der Zustände unserer Seele als deren unmittelbare Wahrnehmungen a priori[4])."

5. Auf den letzten „Schluss", in welchem Kant von der empirischen Realität und der transzendentalen Idealität der Zeit spricht, erwidert Stattler mit einem Gedanken, der schon beim dritten Gegenargument dieses Teiles herausgehoben

[1]) Vgl. Vaihinger II. 392.
[2]) Oben § 7.
[3]) Vaihinger II 398.
[4]) § 140 d.

worden ist[1]): Die objektive Zeitfolge in den äusseren Dingen erkennen wir mittelbar durch einen Schluss.

§ 16.

Evidenz der inneren Erfahrung von Zeitfolge.

1. „Jedermann musste die so ungewöhnliche Meinung des Hr. Kant vom Wesen der Zeit auffallen, da er aus selber nur eine Form der Vorstellung machte, welche unsrer Sinnlichkeit pur subjektiv eigen wäre, ohne dass selbst was Objektives in unseren Seelenzuständen entspräche, was eine objektive Zeitfolge enthielt[2])." Mag diese Lehre auch ungewöhnlich klingen, so ist sie doch durchaus eine Konsequenz der historischen Entwickelung, erklärt Stattler. „Die absolute Realität des Raumes hatten die Freunde des Idealismus zwar schon vorhin, leichtsinnig genug, hingegeben. Wie man nun die sinnlichen Ideen und die Apperzeptionen derselben für objektiv leere und pur subjektive Vorstellungsarten annehmen kann, so kann man mit gleichem Rechte dasselbe auch von der innersten Erfahrung unserer inneren Zustände. Kant merkte diese schwache Seite im Leibniz'schen Systeme und stiess sie durch." Diese Äusserung Stattlers über die geschichtlichen Motive, welche an der kant'schen Theorie der Zeit mitgewirkt haben, ist gewiss beachtenswert und bestätigt zugleich eine Bemerkung Vaihingers: „Die Veranlassung zu der Theorie der Phänomenalität der inneren Erscheinungen nahm Kant vermutlich aus Leibnizens Lehre[3])." Nur dass Stattler ein anderes Moment als bewegende Ursache erklären würde: Nicht weil man die inneren Sinnesvorstellungen für verworrene Verstandeshandlungen nahm, lehrte Kant die Phänomenalität der inneren Erfahrungen und damit der Zeit — sondern weil man den sinnlichen Ideen (nämlich des äusseren Sinnes) ihr objektives Korrelat nahm, ging er allerdings

---

[1]) Oben § 14. 3; cf. auch § 13.

[2]) A-K § 141.

[3]) Vaihinger a. a. O. II. 398 Anm.

konsequent auf dem einmal betretenen Wege weiter und konnte behaupten: auch die inneren Zustände sind lediglich subjektiv.

2. Zum Schluss will Stattler „einen letzten Streich“ auf so ein System führen [1]). Er frägt: Besteht die subjektive Vorstellung der Zeitfolge in der Entstehung eines Gedankens aus einer oder aus zwei verschiedenen Vorstellungen? Eine einzige kann es nicht sein. Denn jede Zeitfolge des Entstehens besteht aus dem Dasein der Negation und dem Dasein jener widersprechenden Realität, welche durch eine einzige Vorstellung nicht können gedacht werden [2]). Wenn dann zwei Vorstellungen hierzu notwendig sind, sind sie selbst zugleich da? Wenn ja, so stellen sie ein Zugleichsein der Negation und der ihr widersprechenden Realität vor in einem nämlichen Subjekte. Dies ist aber unmöglich. Sind sie nicht zugleich da, sondern folgen aufeinander, so enthalten sie selbst ein objektives Verhältnis der Zeit. „Also ist es nicht nur als falsch, sondern als unmöglich erwiesen, dass die Zeit nichts sei als eine subjektive Vorstellungsart, und somit ist auch die Ästhetik des Hr. Kant, d. i. der Hauptgrund seines ganzen übrigen Systems demonstrativ widerlegt.“

Insofern dieser Schlusssatz nur ein prägnanter Ausdruck der Zeittheorie Stattlers ist, erscheint der letzte Streich schon früher geführt. Auch bleibt es sehr zweifelhaft, ob gerade die Ästhetik der „Hauptgrund des ganzen kant'schen Systems“ genannt werden kann. Aber soviel ist gewiss sicher, Stattler hat seine eigene Theorie klar hingestellt und konsequent durchgeführt, während „durch Kants Zeitlehre in der Kritik eine tiefe Unklarheit sich hindurchzieht“ [3]).

[1]) A-K § 141.
[2]) A-K § 12, 20 II.
[3]) Vaihinger a. a. O. II. 394.

VIII.

Die Kategorien.

§ 17.

Die Kategorientafel Kants.

Wie schon früher erwähnt worden, bezeichnet Kant die Sinnlichkeit als die Rezeptivität des Gemütes, Vorstellungen zu empfangen[1]), insofern es auf irgend eine Weise affiziert wird. Ihr steht gegenüber der Verstand oder die Spontanität der Erkenntnis, welche Vorstellungen hervorbringt. Trotz dieses Gegensatzes bedingen sich doch wiederum beide Vermögen. Der Verstand bedarf nämlich für seine Tätigkeit eines Stoffes. Diesen liefert ihm die Sinnlichkeit. Ohne den bezeichneten Sukkurs wäre das Denken inhaltslos, und wären die Begriffe leer. So aber verbindet der Verstand das Mannigfaltige der Anschauungen zur Einheit, eine synthetische Funktion, die wir „Urteilen" nennen. Abstrahieren wir dabei von allem Stoffe oder Inhalt, so wird die blosse Form der Verstandestätigkeit sich uns zeigen. Gibt es hierbei eine oder mehrere Formen? Offenbar so viele, würde Kant antworten, als es Urteilsformen oder -Arten gibt. Deren sind aber zwölf. Ein genaueres Achten auf diese verschiedenen Formen von Urteilen zeigt ferner, dass auch diese noch auf anderen Normen beruhen, die wir reine Verstandesbegriffe oder Kategorien nennen. Natürlich können auch deren nicht mehr als zwölf sein. Auf dieser Tafel ruht endlich, fährt Stattler weiter, die Tafel der synthetischen Urteile a priori. So haben sich

---

[1]) Cf. oben § 10. 1.

uns drei Tafeln ergeben: diejenige der Urteilsformen, der Kategorien und der Grundsätze des Verstandes.

Dazu bemerkt der Anti-Kant[1]): „Über nichts hält sich Hr. Kant selbst so viel zu guten als über die Erfindung seiner drey Tafeln aller Denkformen, Verstandesbegriffe und Grundsätze. Lasst uns die Mühe nicht gereuen, das Schwache und Eitle dieser betrieglichen Erfindung so kurz als möglich darzustellen, weil eben dieser Theil als der unverständlichste der ganzen Kritik der Vernunft, den Schein der grössten Tiefsinnigkeit zur Blendung schwacher Augen missbraucht.“ Ob und inwieweit Stattler diesen Schein zerstreut, wird das Folgende zeigen.

1. Die erste Tafel ist diejenige der Urteilsformen. Als einen Haupteinwand führt Stattler an: „Solch logische Formen a priori sind überflüssig[2]).“ Diese Tafel der Urteile bildet ja doch nur die Voraussetzung für die Hypothese vom aprioriorischen Ursprung der reinen Verstandesbegriffe. Nun glaubt aber Stattler, den Ursprung derselben aus der Erfahrung bereits gezeigt zu haben. Also „wird sich von pur logischen Formen a priori viel minder auch nur was denken lassen“. Dieser Einwand geht nicht sehr tief und ist auch nur teilweise zutreffend. Ob zunächst Stattlers Deduktion der Kategorien so unzweifelhaft richtig ist, wird sich alsbald ergeben[3]). Mit Recht aber tadelt der Anti-Kant den losen Zusammenhang des Schemas der Urteilsformen und desjenigen der reinen Verstandesbegriffe. Der Fehler Kants liegt ja gerade darin, dass die „Kritik“ die Tafel der Urteilsformen ohne weitere Prüfung dogmatisch übernimmt. Es wäre doch nötig gewesen, aufzuzeigen, woraus dieselben entspringen, und welches vielleicht ihre gemeinsame Wurzel wäre. Verkehrt geradezu ist es weiterhin, ein Prinzip zur Erkenntnis des Ursprunges der Kategorien dadurch gewinnen zu wollen, dass sie auf die verschiedenen Arten der Urteile zurückgeführt würden. Beruht ja die Einteilung der Urteile selbst schon

[1]) A-K § 176 Anm.
[2]) A-K § 177.
[3]) Unten § 18.

auf den Kategorien! Entsprechend ist ferner auch noch die Bemerkung Stattlers: „Die Form des unendlichen Urtheiles steht bloss da, um die Tafel rund und immer drei Momente untergetheilt zu führen.“ Gewiss! Lediglich nur das „architektonische“ Interesse hat Kant zu diesem Schema verleitet. Das unendliche Urteil ist doch ein bejahendes. Was aber am Einwande des Gegners falsch ist, scheint uns vielmehr Folgendes zu sein: Stattler hat den Ausdruck „Verstandesform“ oder „Urteilsform“ gründlich missverstanden, worauf schon die Übersetzung in „logische Form a priori“ hindeutet. Kant gebraucht nicht diese letzte Wendung, sondern spricht von einer „Funktion des Denkens“. Diese ist aber doch wesentlich verschieden von einer bereitliegenden oder gar angeborenen Form a priori. Stattler trägt eben seine falsche Deutung des kant'schen a priori hierherein. Dazu fehlt dem Anti-Kant der Sinn für den Tiefgang des ganzen Problems. Der Gegner kann sich gar nicht denken, wie die Urteilsformen mit den Kategorien in Beziehung gesetzt werden sollen. Die Kategorien sind Formen der Denkbewegung. Will das Denken einen Gedanken hervorbringen, so ist es dabei an dieselben gebunden. Diese Art der Entstehung haftet den Gedanken auch weiterhin an. In ihr liegt der Grund, warum der Inhalt unserer Gedanken noch ferner nach den Kategorien zu behandeln ist. Hat nämlich das Denken Gedanken hervorgebracht, so kann es den Inhalt derselben in Bestandteile auflösen, diese nach dem Verhältnis von Substanz und Akzidens, Ursache und Wirkung u. s. w. verbinden, Begriffe, Urteile, Schlüsse bilden. „So enthalten die Kategorien die Gesetze für die Entwicklung der logischen Formen[1]).“ Also sind die Kategorien das Ursprüngliche, die logischen Formen das Abgeleitete. Daraus erklärt sich auch sofort der Unterschied zwischen beiden: In den Kategorien haben wir die Arten der Denkbewegung selbst, mit den logischen Formen aber ist ein Stoff verbunden, welcher in den Formen der Kategorien bewegt wird. Stattler durfte um so weniger derartige Fragen

[1]) Rosenkrantz a. a. O. II. S. 140, 190.

umgehen, da er selbst in einer weiteren „Anmerkung“ gegen Kant die Urteilsformen mit den Kategorien oder „ontologischen Begriffen“ in Beziehung bringt. Er sagt nämlich: „Kants Erfindung ist nicht neu. Denn wir haben schon Grammatiken, welche ganz ontologisch, d. i. nach Abteilung der ontologischen Begriffe eingerichtet sind. Daher darf man sich nicht mehr verwundern, wenn man zwischen den abstrakten logischen Formen unserer Urtheile und den ontologischen Begriffen eine Verhältniss gleicher Abtheilung findet . . . Kant bekennt diese Quelle seines Einfalles selbst[1].“ Mit einem blossen Hinweis auf „Grammatiken“ ist noch kein Prinzip für eine Ableitung der Kategorien gegeben. Das hätte auch der Anti-Kant bedenken sollen. Übrigens hat auch Kant selbst mit seinem ganzen Versuch bei den meisten Kritikern nur Ablehnung gefunden[2].

Was Stattler sonst noch gegen die Tafel der Urteile vorzubringen weiss, ist ohne Belang. Die einzelnen und die partikulären Urteile „gehören in die Ästhetik der Sinnlichkeit und nicht in die Analytik oder Ausmessung des Verstandes“. Dieses Bedenken ruht auf der bekannten, auch der Kritik der reinen Vernunft zugrunde gelegten Einteilung der Seelenvermögen in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft und weiter auf der wesentlich anderen Deutung, die Stattler der Sinnlichkeit gibt. Da uns bereits eine derartige Voraussetzung als nicht berechtigt erschien[3], fallen der vorliegende Einwand und die daran geknüpften Folgerungen von selbst.

2. Wertvoller als die eben besprochenen Bedenken sind die „Anmerkungen“, welche Stattler zur zweiten Tafel der Kategorien macht. Zunächst, betont er, hat sich uns das Prinzip schon als durchaus wurmstichig erwiesen. Gewiss! Aber nicht deswegen, weil Kant die einzelnen Urteilsformen als angeborene, bereitliegende Formen a priori ansieht, wie Stattler meint. Jenes Unternehmen ist vielmehr vor allem schon

---

[1]) A-K § 177. Proleg. S. 118.

[2]) Z. B. Herder, Metakritik I. 167 ff. Miotti, a. a. O. 104 ff.

[3]) Oben § 10.

deshalb verfehlt, weil es eine petitio principii, wie oben angedeutet worden, enthält.

Der zweite Einwand, den Stattler vorbringt, ist voll und ganz berechtigt: „Die Kategorientafel ist unvollständig.“ [1]) Es fehlen z. B. die Begriffe von Raum und Zeit, Gleichheit und Ungleichheit, gut und bös, materielle Kausalität, Ordnung u. s. w., wohl deswegen, „weil keine Form in der logischen Tafel dazu passete“. Dieser Mangel ist offenkundig. Wohl glaubte Kant, Raum und Zeit aus dieser Tafel ausschliessen zu müssen, eben weil sie Formen der Sinnlichkeit, somit dem Verstande entgegengesetzt seien. Allein diese Ansicht ist unrichtig. Denn das Gebiet der „Sinnlichkeit“ hat Kant durchaus nicht widerspruchslos bestimmt [2]). Auch ist seine Lehre über Raum und Zeit grossen Bedenken unterworfen [3]). Endlich kommen Raum und Zeit auch im Denken vor, nämlich als Begriffe, nicht bloss in der äusseren Anschauung, und selbst auch bei dieser ist das Denken wirksam.

Ein dritter Einwand gegen die Kategorientafel Kants lautet: „Einzelne Verstandesbegriffe sind falsch gruppiert.“ So gehört das „Daseyn“ wahrlich nicht unter die Aufschrift der Modalität. Hiermit mag Stattler recht haben. Jedenfalls hätte er darauf hinweisen können, dass Dasein und Nichtdasein in der Modalität die Kategorien der Realität und Negation aus der Klasse der Qualität wiederholen. Ähnliches gilt auch von der „Notwendigkeit“. Stattler sieht [4]) in ihr einen Modus der Möglichkeit und des Wesens. Allein dann hätte sie schon den Charakter eines Stammbegriffes verloren, sie wäre abgeleitet. Dies ist auch der Fall von „Unmöglichkeit“ und „Zufälligkeit“. Sie sind nur Negationen von „Möglichkeit“ und „Notwendigkeit“, sind also entstanden aus der Verbindung dieser Begriffe mit der zweiten Kategorie der Qualität.

---

[1]) A-K § 178.
[2]) Oben § 10. 1.
[3]) Oben §§ 12, 14.
[4]) A-K § 178f.

Stattler fährt in seiner Kritik weiter und sagt: „Was den Begriff von Wechselwirkung mit der logischen disjunktiven Form gemeines oder ihr entsprechendes enthalte, vermag ich nicht einzusehen. Denn wenn ich sage, alle Zahl ist gleich oder ungleich, fällt mir nichts von Wechselwirkung bey.“ Der Grund, warum Kant die Kategorie der Wechselwirkung mit der disjunktiven Form in Beziehung setzt, ist wohl derselbe, den Stattler auch für die Kategorie der Limitation andeutet, das „architektonische Interesse“, welche das Schema der Dreizahl wahren will. „Wieviel willkürliches, ungründliches und pur scheinbares ist also in dieser Tafel der Kategorien oder kantischen Prädikamente!“ ruft der Anti-Kant diesmal mit vollem Rechte aus. Überhaupt, findet er, „ist es um diese ganze Tafel was überflüssiges und rein erdichtetes“. Er habe gezeigt, „dass es nur zwei metaphysische Stammbegriffe gebe, von denen die übrigen abgeleitet werden. Und Hr. Kant stellt uns ein ganzes Dutzend und darüber auf von lauter Stammbegriffen“.

Somit hält Stattler seine eigene, von ihm entwickelte Kategorienlehre als die vorzüglichere. Darum werden wir an diese gewiesen[1]).

§ 18.

Die Kategorientafel Stattlers.

In seiner Kritik der kantischen Kategorientafel weist Stattler mehrmals auf die eigene, von ihm selbst erfundene Kategorienlehre hin, welche der beim Gegner gerügten Mängel entbehre[2]).

1. „Die Kategorien sind jene Begriffe, welche in allen Dingen vorhanden sind, die ersten allgemeinsten notwendigen Grundsätze bestimmen und aller deutlichen Kenntnis der

[1]) Die Tafel der Grundsätze, welche nach Stattlers Einteilung jetzt folgen müsste, wird von ihm selbst erst später ohne besondere Beziehung auf seine oben angedeutete Einteilung gegeben. Die eigentliche Kritik dieses Abschnittes wird später in einem eigenen Kapitel folgen.

[2]) A-K § 87—103.

Dinge zum Leitfaden dienen. Sie erfüllen das Gebiet der Ontologie und ergeben sich aus dem ersten allgemeinsten Grundsatz nach einer in ihm liegenden Ordnung.“ Der Satz vom zureichenden Grunde bildet das Vehikel der Deduktion. Damit gewinnt Stattler einen nicht zu unterschätzenden Vorteil, nämlich ein einheitliches Prinzip der Ableitung. Die Kategorien ergeben sich ihm nicht auf Art einer Rhapsodie oder eines zufälligen Aggregates noch schlechthin nach den Kategorien des Aristoteles. Weiterhin glaubt damit Stattler auch seine Lieblingsidee, die vollständige Kennbarkeit eines Dinges, zu erreichen. Freilich ist es eine andere Frage, ob jenes „Prinzip“ leistet, was es verspricht. Es werden sich uns alsbald gewichtige Bedenken dagegen erheben. Vor allem aber ist zu untersuchen, ob Stattlers Definition der Kategorien genügt. Aristoteles sieht in den Kategorien allgemeine Aussagen von den Objekten. Nach Kant sind die Kategorien subjektive Formen, welche das Subjekt auf die Erscheinungen der Objekte anwendet. Stattler nennt die Kategorien Begriffe, die in allen Dingen vorhanden sind. Erklärt Aristoteles nicht, wie das Subjekt zu solchen Aussagen kommt[1]), betreffen nach Kant die Kategorien nicht das Objekt selbst, so lässt uns Stattler im Unklaren, wie es geschieht, dass gewisse „Begriffe“ in allen Dingen vorhanden sind. Ferner finden sich jene „Begriffe“ nicht bloss in den Dingen; auch unser Denken ist in seinen Bewegungen an die Kategorien gebunden. Ausserdem sind sie wohl zu unterscheiden von den Gattungs-[2]) und Artbegriffen. Vielleicht könnte man mit mehr Recht sagen, die Kategorien sind etwas, was zu den Dingen hinzugedacht wird. Wenn aber die Kategorien in „allen Dingen sich finden“ sollen, so liegt die Folgerung

---

[1]) Wahrscheinlich hat sich Aristoteles bei seiner Aufstellung der Kategorientafel leiten lassen von der griechischen Sprache, indem er die obersten Prädikate der Substanz als des Subjektes aufsuchen will.

[2]) Wohl nennt Aristoteles die Kategoriengattungen (*γένη*), weil sie ein Gemeinsames (*κοινόν*) enthalten. Aber er unterscheidet davon wieder ein Allgemeines (*καθόλου*), woraus durch weitere Bestimmung die (besonderen) Arten entstehen. Cf. Rosenkrantz a. a. O. § 100.

nahe, dass die Dinge in ihren Elementen, schliesslich also in ihrem Werden den Kategorien unterworfen sind. Und wenn das Denken in seiner Tätigkeit an dieselben gebunden ist, dann gelten sie ja wiederum nicht so fast im Gebiete des Seins als des Werdens. Man könnte demnach die Kategorien bezeichnen als jene Formen notwendiger Bewegung, wodurch die Elemente — wobei vorerst noch unentschieden bleibt, was unter diesen Elementen zu verstehen — das Sein hervorbringen. Zugleich sind die Kategorien auch jene Formen, welchen das Denken in seiner Tätigkeit unterworfen ist. Objektives und Subjektives kann aber nur deswegen die gleichen Formen der Bewegung zeigen, weil die Ursachen des Seins und des Denkens letzten Endes derselben Quelle entstammen[1]). Im Grunde muss Thiele Günther einer ähnlichen Auffassung huldigen, dass nämlich die Kategorien dem Gebiete des Werdens zumeist angehören. Denn die Kategorien sind die letzten, dem Denken wesentlichen Tätigkeitsformen und gelten sowohl für die gegenständliche Welt wie für die Welt des Bewusstseins[2]). Deshalb „kann auch der reine Inhalt der Kategorien nicht in der Anschauung dargestellt werden", und der richtige Standpunkt der Ableitung kann nur derjenige sein, welcher „die Entwicklung des endlichen Geistes" betrachtet[3]). Daher auch kein blosses Aufzeigen der Kategorien nach dem Satze des Grundes, wie Stattler unternimmt, sondern ein psychologisches Ableiten, kein ontologisches Darstellen, sondern ein genetisches Erfassen!

2. Die Einteilung der Kategorien nimmt Stattler vor nach dem Satze des Grundes und sagt demnach: „Es gibt nur zwei Stammbegriffe: die innere, unwechselbare, absolut notwendige Denkbarkeit oder den absoluten Grund und dann den äusserlich zufälligen Grund aller Dinge." Doch wird der ganzen Untersuchung über die Kategorien nicht diese Einteilung zu-

---

[1]) Cf. Rosenkrantz a. a. O §§ 108, 109.

[2]) Grundriss der Logik und Metaphysik. Halle, Niemeyer 1878 § 2 u. bes. Abschnitt II u. III.

[3]) a. a. O. § 4 u. 5.

grunde gelegt. Da vielmehr der Hauptzweck ist, das Ding vollständig zu erkennen, letzteres aber in seiner Vereinzelung oder im Verhältnisse zu anderen Dingen oder endlich in seiner Stellung im Kosmos gedacht werden kann, so ergeben sich drei Abteilungen von Grundbegriffen. Die erste Abteilung umfasst die einfachsten Begriffe, welche sich in jedem einzelnen Ding sowohl, als in jedem einzelnen Teile eines zusammengesetzten Dinges finden. In der zweiten Reihe stehen die Verhältnisbegriffe, welche sich aus der Mehrheit der Dinge notwendig ergeben. Die dritte Gattung umfasst jene Begriffe, aus welchen alle Verbindung der Existenz samt ihrer Ordnung zwischen vielen zugleich existierenden Dingen besteht. Diese Einteilung hat den Fehler, dass sie voraussetzt, was erst als Resultat der Ableitung sich ergeben soll: Die Einteilung ist bereits vorgenommen nach Kategorien, die welche doch erst abgeleitet werden sollen.

3. Betrachten wir die erste Abteilung ontologischer Begriffe, so finden wir als allgemeinsten Stammbegriff die Denkbarkeit bezeichnet, welche das summum genus von allem ist. Sie selbst zerfällt wieder in Realität und Negation, woraus sich im weiteren Verlauf ergeben: Möglichkeit und Unmöglichkeit, gut und bös, vollkommen und unvollkommen, endlich und unendlich, Einheit und Vielheit.

Hierauf ist zu sagen, dass die Denkbarkeit nicht so „zweifellos“ als erster Gattungs- oder Stammbegriff bezeichnet werden kann. Ja sie ist überhaupt kein solcher Stammbegriff. Denkbarkeit ist immer nur vorhanden als Denkbarkeit von etwas, setzt also bereits ein Seiendes voraus. Wenn ferner von eigentlicher und uneigentlicher Denkbarkeit gesprochen wird, so kann dies wieder nur geschehen mit Bezug auf den Inhalt. Wäre auch „Denkbarkeit“ der höchste Gattungsbegriff, dann würde sich noch eine andere Schwierigkeit ergeben. Die einzelnen Kategorien müssten sich zur „Denkbarkeit“ verhalten wie die Arten zur Gattung: Ist die Gattung das Gemeinsame, so können die Arten entstehen nur durch eine Bestimmung der Gattung. Unter sich selbst aber sind sie Gegensätze. Wie können aber diese in der blossen Denkbar-

keit enthalten sein? Die Denkbarkeit lässt sich nicht in verschiedenen Weisen der Denkbarkeit als in die verschiedenen Arten einer gemeinschaftlichen Gattung zergliedern. Das ist auch der Grund, warum Aristoteles „Sein“ nicht als höchsten Gattungsbegriff erklärte. Die Denkbarkeit zerteilt sich nach Stattler in Realität und Negation. Allein diese Grundbegriffe setzen wiederum bereits den Begriff von Substanz und Akzidens voraus[1]), welche bei Stattler erst als zweite Stammbegriffe der ersteren Abteilung erscheinen.

4. Durch derartige Erwägungen wird unser Zeitraum zu den Verhältnisbegriffen, welche unmittelbar aus der Mehrheit numerisch unterschiedener Substanzen entspringen, nicht mehr gross sein. In dieser zweiten Abteilung werden als solche Begriffe bezeichnet: Gleichheit und Ungleichheit, Grösse und Zahl, Raum und Zeit. Aus jeder dieser Kategorien ergeben sich dann wieder Nebenkategorien. Stattler glaubt seine Ableitung der Kategorien von dem Vorwurf einer Rhapsodie sicher. Gerade aber in dieser zweiten Abteilung erscheint ein rhapsodischer Zug. Raum und Zeit erscheinen hier zuletzt, während sie doch die Voraussetzung der übrigen sind.

5. In der dritten Abteilung endlich ist die Rede von jenen allgemeinsten Begriffen, welche aus der Verbindung des Daseins verschiedener Dinge und ihrer Ordnung entspringen. Als Fundamentalbegriff wird hier an erster Stelle derjenige der Kausalität bezeichnet. Davon werden abgeleitet die Begriffe von Kraft, Handlung, Rezeptivität, welche zusammen das fortdauernde, zusammengesetzte Ding konstituieren. Weiterhin sollen sich daraus ergeben die Kategorien vom Entstehen und Vergehen eines solchen Dinges, von Natur, Suppositum, Personalität und die Regeln der Vollkommenheit.

Der zweite Hauptbegriff von Verbindung der Dinge ist jener „von der Ordnung, welche gerade in solcher Bestimmung der Lage aller untereinander verbundenen wirksamen

---

[1]) Um Missverständnisse zu verhüten, sei ausdrücklich bemerkt, dass nicht gesagt wird, Realität und Negation verhalten sich wie Substanz und Akzidens. Dies wäre allerdings falsch.

Substanzen im Raume und in der Zeit besteht. Dies wird darum erfordert, damit sie gemäss ihrer Fähigkeit eben auf die beste Art in einander wirken und das vollkommenste physische Ganze in seiner Art ausmachen können".

Es könnte zunächst überraschen, dass der so wichtige Begriff der Kausalität erst jetzt erscheint. Allein nach dem von Stattler nun einmal eingenommenen Standpunkte lässt sich dies erklären. Dagegen ist es zweifelhaft, ob „Handlung" überhaupt als Kategorie bezeichnet werden bedarf. Ist ja doch jede Denkbewegung selbst schon eine Handlung. Mangelhaft ferner ist diese Abteilung der allgemeinsten Begriffe bei Stattler, da bloss der Verkehr der Dinge unter sich, nicht aber auch die Beziehung des handelnden Subjektes zu den Dingen, betont wird. Darum fehlen auch an dieser Tafel die Kategorien von Mittel und Zweck, Absicht und Erfolg. Freilich ist es unmöglich, alle Kategorien aufzuzählen. Wohl können die „Stammbegriffe" oder die einfachen Kategorien angegeben werden. Jene aber, welche aus dem „Zusammenwirken der Dinge" entspringen, sind so mannigfach, als dieses selbst. Thiele wird sich also wohl einer Selbsttäuschung hingeben, wenn er glaubt, das System der Kategorien vollständig dargestellt zu haben[1]).

Wenn Stattler endlich glaubt, durch seinen Begriff „der Ordnung" ergebe sich die Fähigkeit der Dinge, auf die beste Art ineinander zu wirken und das vollkommenste physische Ganze auszumachen, so erscheint dies als eine optimistische Befangenheit. Nicht in logischen Reflexionen erschöpft sich uns das Wesen der Dinge, und nicht durch Aufzeigen von logischen Beziehungen entsteht „das vollkommenste physische Ganze". Hier muss vielmehr eine konstruktive Weltanschauung Platz greifen. Die Welt wird dabei als ein planvolles Ganze angesehen. Gelingt es wenigstens in etwas diesen Plan zu begreifen, so lässt sich daraus auch das Wesen der Dinge verstehen. Also aus der Idee des Ganzen heraus wäre das Einzelne zu erfassen. Daraus würden sich auch die

[1]) Philosophie des Selbstbewusstseins. S. 22 Anm.

Gesetze ergeben, welche die Dinge verknüpfen. Allein Stattler ist durch sein nominalistisches Denken verhindert, jene teleologische Anschauung der älteren Philosophie zu würdigen. Der optimistische Gedanke von der vollkommensten Welt, welcher die Philosophie eines Leibniz durchzieht, hat auch Stattler beeinflusst und macht seine Ausführungen selbst unvollkommen.

§ 19.

Empirischer Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe.

1. „Die Bestimmung der dem menschlichen Verstande ausgesteckten Gränzen soll der Hauptnutzen der so mühesamen Deduktion der Kategorien und der Kantischen Analytik seyn. Und diese Gränzbestimmung lautet kurzum also: der Verstand kann von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen anderen als empirischen, niemals aber transzendentalen Gebrauch machen[1])." Der Beweis dieses Satzes ist folgender: „Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffes überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne letzteren . . . ist er völlig leer. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe . . . nur durch die empirische Anschauung gegeben werden. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch a priori sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen[2])."

Dazu bemerkt Stattler: „Der Vordersatz dieses Beweises, nämlich dass die Möglichkeit, einem jeden metaphysischen Begriffe sein korrespondierendes Objekt anzugeben erfordert werde, ist ausser allem Zweifel[3])." „Nur muss Kant bei seinen Begriffen a priori um so mehr diese Probe ihre Realität machen." Daher befasst sich Stattler nicht weiter mit dieser ersten Prämisse. Anders dagegen Prihonsky. Er prüft, was

---

[1]) A-K § 208; Kr. d. r. V. A 238.
[2]) Kr. d. r. V. A 239ff.
[3]) A-K § 210.

wohl unter den Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu verstehen sei, und findet in der Behauptung, die Kategorien seien nur empirisch anwendbar, bereits einen Widerspruch[1]). — Um so genauer dagegen untersucht Stattler den Mittelsatz, „auf den ja alles ankömmt". „Es würde Hrn. Kant grosse Mühe kosten, die Realität eines solchen Gegenstandes, dergleichen der Begriff einer Substanz, einer Ursache, einer zufälligen Existenz etc. ausdrückt, a priori zu beweisen," wenn die Existenz der Seele, ihre Kausalität, die innerste Erfahrung einer wirklichen Zeitfolge — alles nur „Haupterfahrungen" — geleugnet werden. Noch mehr Mühe würde es kosten, bei den mathematischen Begriffen von einem unendlichen Raum oder einer unendlich teilbaren Grösse u. s. w. Ein unglückliches Unternehmen, das zurückfällt auf die ganze reine Mathematik[2]) Kants! Dieser Einwand Stattlers ist nur zu berechtigt und trifft jenen viel getadelten Mangel, dass Raum und Zeit sowie nach ihrer Analogie die Kategorien bloss subjektive Formen wären. Damit hängt freilich auch die andere Täuschung Kants zusammen, welche Stoff und Form der Erkenntnis trennt und den Stoff gegeben und ihn durch die Form der Erkenntnis verarbeiten lässt. Wenn Stattler besonders die Raumtheorie der Kritik und damit die Lehre über die Mathematik verantwortlich macht für jenen verunglückten Beweis, so ist dies in einer Beziehung richtig. Aber auch deswegen trifft die Mathematik die Schuld[2]), weil Kant in diesem Beweis reine und angewandte Mathematik nicht unterscheidet. Es ist eben unrichtig, „dass die Sätze der Mathematik an sich, ohne empirische Gegenstände „gar Nichts" bedeuten würden", wie es ebenso ungerechtfertigt ist, bemerkt Thiele weiter[3]), unser Vorstellen an sich als leer, und die Begriffe Sein, Etwas, Ursache als inhaltlose Denkformen zu bezeichnen, ein Tadel, der wiederholt[4]) gegen die Kritik der

[1]) Neuer Anti-Kant. Bautzen 1850, S. 86.
[2]) A-K § 211.
[3]) Intellektuelle Anschauung S. 238, 239.
[4]) Cf. Prihonsky a. a. O. S. 85.

reinen Vernunft erhoben worden ist. Ferner wird uns auch nicht lediglich durch Anschauung der „Gegenstand“ gegeben, sondern durch das von den Kategorien geleitete Denken[1]). Zu allem Überflusse kann, so schliesst Stattler seinen Gegenbeweis, durch die metaphysischen Begriffe und ihre Anwendung im Sinne Kants niemals das wirkliche Dasein eines möglichen Gegenstandes ausgedrückt werden. Sie enthalten auch in ihren objektiven Merkmalen den Begriff der Existenz nur bedingungsweise, z. B. eine Substanz, wenn sie existiert, existiert beharrlich ohne Wechsel; wenn etwas entsteht, so hat es ausser sich den Grund seines Entstehens, d. i. eine Ursache[3]). Ist dieses letzte Argument auch mehr vom Standpunkt des Anti-Kant zutreffend, so hat doch Stattler mit Glück auf das Fehlerhafte jener Beweise hingedeutet, welche einen nur empirischen Gebrauch der Kategorien erhärten sollten. Schelling geht noch weiter hierin und sagt[4]): „Es verhält sich mit der Kantischen Kritik so, dass sie genau genommen nicht bloss die Erkenntnis, sondern auch alles Denken des Übersinnlichen aufhebt und unmöglich macht... Nun führt aber bekanntlich Kant selbst, nachdem er Gott aus der theoretischen Philosophie verwiesen, ihn dennoch durch die praktische wieder zurück, indem er wenigstens den Glauben an die Existenz Gottes als einen durch das Sittengesetz geforderten darstellt. Ist nun dieser Glaube nicht ein völlig gedankenloser, so ist Gott hier wenigstens gedacht. Nun möchte ich wissen, wie Kant es anfängt, Gott zu denken, ohne ihn als Substanz zu denken, freilich nicht als Substanz im Sinne des Spinoza . . . Ebensowenig sehe ich ein, was noch vom Begriff Gottes übrig bleibt, wenn ich ihn nicht als Ursache denken darf. Kant hat also durch seine Kritik über sein eigenes Ziel hinaus geschossen.“ Ja selbst durch

---

[1]) Thiele: Selbstbewusstsein, S. 59.

[2]) Krit. d. r. V. A. 241; die Ausführungen S. 242—245 nennt Stattler „in der Tat ein weitläufiges Wortgewäsche“.

[3]) A-K § 210 S. 450/1.

[4]) W. W. X. S. 84.

sein Ding an sich steigt er bereits über die Erfahrung hinaus[1]).

2. Wie weit reicht dann der Gebrauch der Kategorien? Welches sind die Grenzen des Verstandes? Stattler antwortet: Jedenfalls ist die Realität unserer Begriffe auch noch ausser der Anwendung auf die unmittelbare Erfahrung erwiesen. Denn wenn wir den Begriff der Substanz auch „auf die äusseren Dinge" anwenden und die Körper als die Ursachen unserer sinnlichen Ideen bezeichnen, so ist die unmittelbare Erfahrung bereits überschritten[2]). Die Grenzen aber werden unserer Erkenntnis gesteckt einerseits durch die erkennbaren Gegenstände selbst und andererseits durch die Deutlichkeit und Vollständigkeit, mit welcher die Vernunft ihre eigenen Objekte zu erkennen vermag. Zu solchen Objekten der „Vernunft" gehören zunächst die sinnlichen Ideen, als der erste Grund der Möglichkeit alles positiven Denkens überhaupt, und dann auch die Ursache dieser Ideen, „der reale Gegenstand". Weit enger sind die Grenzen hinsichtlich der Deutlichkeit und Vollständigkeit unserer Erkenntnis. Gegenstände, welche nicht mehr Objekte der Erfahrung der zweifachen Sinnlichkeit sind, können auch durch die Vernunft nicht mehr deutlich erkannt werden. Die Deutlichkeit unserer Erkenntnis hat demnach ihre Grenze an den unter der Erfahrung stehenden Objekten; ähnlich auch die Vollständigkeit. „Über das hinaus, was wir in den Erfahrungsgegenständen deutlich erkennen, geht unsere Kenntniß nur dunkel und unter allgemeinen Vorstellungen[3])". Daraus ergibt sich klar, welche wichtige Stelle die sinnlichen Ideen für unsere Erkenntnis nach Stattlers Meinung besitzen. Er vergleicht[4])

---

[1]) Thiele, Intellektuelle Anschauung, S. 243 cf. auch Stattler: A-K § 215 Kants „dunkle Ahnung", dass die Erscheinungen doch einen Gegenstand — Ding an sich = X — haben müssen. Ebenso Liebmann: Kant und die Epigonen. Stuttgart 1865, S. 65: Kants „dunkles Bewusstsein", dass hier seine Lehre nicht ganz sicher.

[2]) A-K § 213.

[3]) A-K § 216.

[4]) Psychologie § 409. A-K § 216 Anm.

sie in einem aus Reimarus[1]) entlehnten Beispiele mit einem Spiegel, „in welchem wir die äussere Welt anschauen, und die äussere Welt dient uns ferner für einen Spiegel, in welchem wir Gott selbst ersehen.“

Inwieweit Stattler hierin Recht hat, wird sich unten zeigen bei der Kritik seiner Beweise für das Dasein Gottes.

---

[1]) „Von den fürnehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion.“ IV. Unterredung §§ 11, 12.

Curriculum vitae.

Ich, Georg Huber, wurde geboren am 3. August 1869 zu Aising, B.-A. Rosenheim, Kreis Oberbayern. Nachdem ich die Volksschule meines Heimatsortes besucht hatte, trat ich in die Lateinschule des nahe gelegenen Rosenheim. Schon nach ein paar Jahren erfolgte der Übertritt an die kgl. Studienanstalt Freising, woselbst ich auch im Jahre 1890 das Gymnasium absolvierte. Zum Zwecke des theologischen Studiums wurde ich am kgl. Lyceum der gleichen Stadt immatrikuliert. Dort trug in jener Zeit Philosophie vor. — Professor Dr. Heinrich Hayd († 23. IV. 1892). Als Schüler des berühmten Ästhetikers Dr. Martin Deutinger schloss er sich besonders der deutschen Philosophie an, wie sie vor allem in der letzten Epoche Schellings sich zeigte. — Die scharfsinnigste und spekulativste Weiterbildung der Probleme dieser neueren Richtung sah Hayd in der Philosophie seines Freundes Dr. Wilhelm Rosenkrantz († 1874). Letzterer hatte sich durch seine „Wissenschaft des Wissens", die „Prinzipien der Theologie und Naturwissenschaft", als einen selbständigen philosophischen Denker hervorgetan. Er selbst bezeichnet seine Arbeiten als einen Versuch zur Fortbildung der deutschen Philosophie auf Grundlage der geschichtlichen Entwicklung. Windelband rechnet ihn zu denjenigen, welche sich an der Weiterbildung der Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf katholischer Seite beteiligt haben. (Gesch. d. Phil., 2. Aufl., 1900, S. 515.)

Ohne Zweifel verdanke ich den Vorträgen des philosophisch wie ästhetisch feingebildeten Professors Hayd mannig-

fache Anregung. Schon in jener Zeit meiner ersten höheren Studien hegte ich den Wunsch, mich tiefer in die Philosophie und in das Verständnis für Kunst und deren Geschichte hineinarbeiten zu dürfen. Aber erst im Sommer 1899 ward es mir möglich, die Universität München zu besuchen und dort meine Studien neu aufzunehmen. Am 30. April 1903 wurde ich zum Doktor der Philosophie promoviert. Meinen hochverehrten Lehrern, den Herren Professoren Dr. Georg Freiherrn von Hertling, Dr. Theodor Lipps, Dr. Adolf Furtwaengler und Dr. Berthold Riehl, sei hiermit für ihre Verdienste um meine weitere Ausbildung der wärmste Dank ausgesprochen!